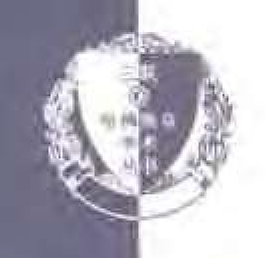


中国清真女寺史

水 镜 君
玛利亚·雅绍克 著

生活·讀書·新知 三联书店

三 联 · 哈 佛 燕 京 学 术 丛 书

SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY

清真女寺是伊斯兰教在中国本土化的产物，是世界独特的宗教文化现象。女寺、女学和女阿訇在中国穆斯林妇女的生活中起着重要作用，但是对此关注和研究者很少。本书首次追溯了清真女寺产生、发展的历史，考察分析了女寺文化及其对穆斯林妇女生活的影响，探讨了穆斯林妇女在民族宗教身份形成过程中的作用，其学术建构性价值显而易见。

——马　贤

作者发现了一个人们所知甚少、缺乏研究的现象：中国的女阿訇和妇女管理的清真女寺。围绕女寺和宗教、政治、性别身份的讨论，提出了一些重要的需慎重对待的问题，相关讨论的意义超越了中国穆斯林社区，因此，本书最大的贡献或许是，在国际女性主义学者的理论探讨中，加入了中国穆斯林妇女的声音。

作者开拓了一个硕果累累的研究领域，写出了一本将引起性别研究学者、从事当代中国和伊斯兰世界研究的人类学家、社会学家相当大兴趣的著作。

——［英］牛津大学　劳拉·纽伯
(Dr.Laura Newby)


ISBN 7-108-01699-0
9 787108 016997 >

ISBN 7-108-01699-0/B·266　定价：25.00元

三联◉哈佛燕京学术丛书

中国清真女寺史

水镜君　（英）玛利亚·雅绍克著

◆

生活·讀書·新知　三联书店

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard – Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

中国清真女寺史/水镜君,(英)玛利亚·雅绍克著.–北京:生活·读书·新知三联书店,2002.5
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7–108–01699–0

Ⅰ.中… Ⅱ.①水… ②亚… Ⅲ.伊斯兰教史–中国
Ⅳ.B969.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第010580号

责任编辑 许医农
封面设计 宁成春
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
排　　版 北京新知电脑印制事务所
印　　刷 北京市宏文印刷厂
版　　次 2002年5月北京第1版
2002年5月北京第1次印刷
开　　本 850×1168毫米 1/32 印张 14.625
字　　数 300千字
印　　数 0,001—5,000册
定　　价 25.00元



▲ 相邻的男寺和女寺，一高一矮，一阿一中（河南郑州）

水镜君 摄









▲ 开封王家胡同女寺

[illegible] 摄

▶ 与男寺相邻的郑州瓮固女寺

[illegible] 摄

▶ 河南周口阿语学校的女教师

王鸿飞 摄



◀ 山东菏泽市沙海女寺门口影壁

水镜君 摄

▼ 女教师给两位海里凡讲解《古兰经》

王鸿飞 摄





▲ 学习《圣训》（周口防州街清真寺）

王兆飞 摄

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国中青年学人的
优秀学术专著（含海外留学生）。

·

本丛书意在推动中华人文科学与
社会科学的发展进步，
奖掖新进人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

·

本丛书由哈佛大学哈佛－燕京学社
（Harvard－Yenching Institute）
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

·

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

献　给

我们的母亲邵俊明和 Hildegard Jaschok
我们的姐妹 Hap Bryant 和杨东铃

前　　言

1994年冬，对中国独特的清真女寺文化的浓厚兴趣令我们不期而遇。从此，开始了长期互相启迪、富有成效的合作。田野调查和写作的时间持续了三年，翻译、编辑、出版又用去了两年时间。2000年，我们的第一个合作成果英文版终于在英国伦敦问世（由Curzon出版社出版）。中文版是我们一开始就商定的另一个合作成果。出版时间的延后给我们以增补、修订的机会，加之根据中文语境和读者群的情况所作的编辑调整，使中文版既保持了英文版的基本特色，又成为与英文版有差异的新版。

由女阿訇主持的清真女寺是伊斯兰教在中国本土化的产物，是远离伊斯兰世界的中原穆斯林在适应主流社会文化过程中的一种集体创新。女寺和女阿訇在中国穆斯林妇女的生活中起着重要作用，在中国伊斯兰教史上具有一定位置。但数百年来妇女低下的地位和中原穆斯林在中国穆斯林社会中的边缘位置，使女寺文化长期不为外界所知，也没有引起多少中外学人的关注。这种状况决定了相关研究极具吸引力又富挑战性。

因为“没有人曾经设计出什么方法可以把学者与其生活的环境分开，把他与他（有意或无意）卷入的阶级、信仰体系和社会地位分开……这一切会理所当然地继续对他所从事的学术研究产生影响，尽管他的研究及其成果确实想摆脱粗鄙的日常现实的约束和限制”（E·D·萨义德，1999：13）*，聪明的做法也许是保持各自不同的观点和视角，展示合作者之间的同与异，给读者一个开放的阅读、思考空间。意识到相互之间的差异（一个是西方女性主义学者，一个是中原回族研究人员），我们选择了平等对话、不扭曲合作者声音的合作方式。我们从各自不同的视角，循着清真女寺产生发展的历史踪迹，对回族穆斯林妇女和中国独特的清真女寺文化作综合的学术研究，讨论了性别政治、妇女权利、现代化与传统、多元身份的建构、伊斯兰教与主流社会文化的影响等问题。

跨文化译解或表述特有的困难存在于田野调查、写作、翻译的全过程。在西方学术文化、中国伊斯兰文化、国际伊斯兰文化、中国主流文化、世俗的和宗教的女性主义理论之间转译，时常陷入无法完全传达原意的困境。一般读者可能会发现不熟悉的词汇；中国穆斯林读者很可能会发现不合乎传统习惯的表述。聊以自慰的是我们不想把我们的研究作为一种知识强加给读者，而是期望提出问题，引起一种关注或思考。如能引起女性主义学者、人类学家、社会学家、中国伊斯兰教史学者和其他学者进一步研究的兴趣，引起其他读者和穆斯林读者阅读、讨论的兴趣，则是

* 引文后括号内系注明引文出处，包括作者姓名、原作出版年份和引文在原书中页码。书名在此处从略，详可查阅本书末所附中、外文参考书目。以下全文同。

我们的荣幸。

中文版由水镜君统编。导言、第1章第1部分、第8、9、10、11章、结语由玛利亚·雅绍克撰写，黄燕翻译，水镜君校订并编改了少量内容；第1章第2部分、第2、3、4、5章由水镜君撰写；第6章的作者是王玉芬；第7章是朱丽；第12章分别由郭成美、杨银莲阿訇、水智英、水镜君撰写。

本书引用的《古兰经》段落引自马坚译本(1981，中国社会科学出版社)。书中所用的阿拉伯语、波斯语译音词汇和经堂语，以《中国伊斯兰百科全书》为准。《中国伊斯兰百科全书》中没有的词汇，参考相关伊斯兰教基础知识书籍或根据具体情况酌选同音中文字。

从项目开始到中文版问世，已经迎送了七个春秋，这期间的甘苦和挑战难以尽述。没有众多来自河南、北京、香港、墨尔本、牛津等地的朋友、同事、有识之士和有关机构的帮助与支持，完成此合作项目是不可能的。我们无法一一列举所有帮助过我们的朋友和同事的名字，因为那是一个长长的名单，但我们永远不会忘记他们对我们的帮助，在此表示衷心的感谢。

在项目进行的不同阶段，我们得到了以下同事和朋友的鼓励和支持：他们是 Cecilia Young, Elizabeth Sinn, Carl T. Smith, Edward Chen, Maryanne Dever, Denise Cuthbert, Ludmilla Kwitko, Elisabeth Croll, Cecilia Milwertz, Shirley Ardener, Helen Callaway, David Faure, Nadia Abu-Zahra, Mary-Ann Burris, Anthony Saich、马贤，冯今源，林长宽，Hap Bryant、杜淑贞女阿訇、郭清惠女阿訇，丹畔社头，马介龙阿訇，姚欣则，赵保佑，刘佩伦，巴冬梅，古凤英，马光源，吴世馨，高秀昌。谨向他们表示诚挚的谢意。

河南省社会科学院、香港大学亚洲研究中心、牛津大学跨文化妇女研究中心、澳大利亚莫纳什大学妇女与性别研究中心为我们的研究和写作提供了各种方便。福特基金会慷慨解囊,为我们提供项目资助。在此一并表示感谢。

三联书店的许医农先生为本书中文版的出版倾注了极大的热情,她积极认真的工作态度给我们留下了深刻的印象。在此向她表示我们的感谢和敬意。



水镜君　1952年生。河南省社会科学院副研究员。主要研究兴趣为中国回族文化和中国宗教文化，已发表中外文研究论文多篇。

[英] 玛利亚·雅绍克　1950年生。现为牛津大学跨文化妇女研究中心主任、中国研究所研究员。多年从事中国妇女与性别研究，已发表的主要著作有《妾与女仆》、《妇女与中国父权制》。

三联·哈佛燕京学术丛书

第七辑

正义的两面　　慈继伟著

无调式的辩证想象
——阿多诺《否定的辩证法》的文本学解读　　张一兵著

大河移民上访的故事
——从"讨个说法"到"摆平理顺"　　应　星著

20世纪上半期中国文学的现代意识　　张新颖著

中古中国与外来文明　　荣新江著

中国清真女寺史　　水镜君　玛利亚·雅绍克著

法国戏剧百年（1880—1980）　　宫宝荣著

责任编辑：许医农

目　录

第二部分 女寺、女阿訇及女性宗教文化

第三部分 要求天园

第四部分 社区、选择和宗教皈依

Contents

导论 女人自己的清真寺：中国伊斯兰教和性别平等

不是我们没有追求和理想
我们也像很多人一样
向往着每天的太阳
梦想着实现美好的愿望
只因世俗的偏见
我们只能在厨房中消磨
时光
哦，穆斯林姐妹们
如今，奔腾的改革大潮
在祖国的山山水水激荡
教胞们为振兴自己的民族
日夜奔忙
我们怎能
只在封闭的小天地中徜徉
或许，世俗的眼光
会把我们盯得脚步彷徨
但，为了穆斯林

我们应该去迎接大风大浪
哦，穆斯林姐妹们
让我们走出门去沐浴阳光
把自己生命的能量释放
让生存更有意义
生命变得辉煌
姐妹们，让我们挽起臂膀

（陆给也和王梅兰，1993）

这首诗发表在《民族艺林》杂志上，两位诗人把穆斯林妇女称作姐妹、改革大潮的积极参与者、中国妇女。她们号召穆斯林姐妹勇敢地打破偏见，走出家门，实现自己的理想。伊斯兰教的精神洁净与把妇女从父权制桎梏下解放出来的号召相融合，创造出强有力的净化精神、释放生命能量的解放阳光的意象。诗人召唤妇女为伊斯兰教和改革大业走出家门，建立自己的世界。变化的必须是妇女自身的世界：进入社会生活空间；打破生活局限；发挥主观能动作用，创造在政治、经济和社会变革时代发挥潜能的机会；在追求共同的伊斯兰教事业中调整男女穆斯林的关系。这首小诗预示了本书探讨的一些重要主题。

我们探讨中国伊斯兰教历史上独特的引起争议的创新如何导致清真女寺和女阿訇制度的产生，其演变的结构因素和历史因素；我们探讨创新者的首创精神、创新时间和地点（1、2、3、4 章）；我们也询问当穆斯林妇女将最初的教育场所改变为妇女拥有不同程度影响和控制力的、不同程度依附或独立于男寺的宗教、社会活动场所时，发生了

什么。从女性中心的观点看，女寺概念的含义已不仅仅是穆斯林妇女学习宗教知识、在女阿訇引导下礼拜的社会场所，女寺所具有的宗教价值和精神意义还在于它显示了一代代礼拜者和宗教领袖的精神印迹。清真寺被理解为源于神圣向往神圣（Fatima Mernissi，1996）的"视点（perspective）"，象征着基于历史偶然性和不断探寻永恒真理的机构的动力，它一方面靠安拉创造的信仰支持，另一方面，当它成为组织化的宗教时，又面临特定利益和关于真实性的争论问题，从而产生了它自己的辩证法：当有选择的、挑战性的阐释或重新阐释神圣的旨意时，变为对抗性的、干涉性的机构。

谈到妇女对过去的感觉，范特里斯（Fentress）和威克罕姆（Wickham）认为，最根本的问题是"霸权：对思想观念和话语的支配，正如男女关系表达的那样"（1992：138）。决定中国伊斯兰教男女关系特点的"霸权"，其与具有性别不对称特点的儒家文化的关系，以及它如何影响妇女的记忆，提出了选择合适的研究方法的问题（8、11章）。我们必须书写沉默的历史，像勒果夫（Le Goff）讲的那样，"在文献和没有文献的基础上"（1992：182），找到重现过去的方法。

但是，缄默的记忆与没有行动或缺乏能动性不同。穆斯林妇女回顾过去时依据的记忆档案，即便有不确切、不完整之处，但她们记忆中的建筑物、女子经学（简称女学）和女寺（清真女寺），有许多已历经数代女阿訇的执掌。这记忆提供了一个强有力的向伊斯兰教的男性中心挑战的视觉文献（有趣的是，关于中世纪欧洲女修道院的学术研究文献也同样匮乏，见 Gilchrist，1994）。中国伊斯兰教这一"象征性景象"，激励一些穆斯林女学者阐述她们自己独特

的伊斯兰传统的开端。因了解其他地方穆斯林妇女的境况而生的自豪感，令中国穆斯林珍惜中国伊斯兰教组织中女性强有力的存在(水镜君,1996;江波、王锡苓,1996)。

"女寺"现象不仅使我们可以从象征意义,也可以从物质和社会方面，更好地了解妇女如何在通常充满挑战的情况下,形成并保持信仰与忠诚。

1.研究者和研究方法

水镜君自80年代末开始探索女寺起源问题，调查结果形成一篇论文,发表在1996年的《回族研究》上。由于缺乏经费支持，她只能利用少量不完整的历史资料和调查材料，无法作更有力的论述。玛利亚·雅绍克对穆斯林妇女的兴趣起因于1993年在河南郑州偶然发现的清真女寺。汉族同事对有信仰妇女的淡漠，文献资料的匮乏，她本人对有信仰妇女生活的执著关心，促使她开始作进一步的探索。最初拜访郑州一所女寺时，郭女阿訇拒绝回答她的问题。用这位女阿訇的话说,不想一遍遍重复同样的话。这就使两个素昧平生，但因共同兴趣拜访郭阿訇的研究者走到了一起。正像访谈对象讲的那样，我们的相识是真主的安排。我们决定合作。

参与者的身份对理解项目的阐述是重要的。我们确定研究方法,提出问题,阐释调查结果(见 Eck and Devaki Jain有关此问题的讨论,1986)。由于我们寻求对多层面的政治、宗教、世俗作跨文化跨信念的解释，合作中的"命名问题"和跨文化翻译的重要性凸显出来。民族宗教背景的差异，

国籍、学术训练、假设的不同，制度的、政治的制约，这些不仅使我们互为补充、丰富了合作内容，而且也使对话成为工作方式的重要组成部分。长期富有成效的讨论促成了我们之间相互信任的密切合作关系。我们的意见并不总是一致，但分歧给我们的对话增添了内容和创造性。随着时间的流逝，区分局外人和局内人的界限开始转移。在穆斯林家庭和女寺的时间是一种"从众"教育，正像丽拉·阿卜·鲁阁霍德(Lila Abu - Lughod, 1988)谈她自己融人贝督因女性社区的过程那样。她变得更像社区的一分子，因之发现了社区最重要的事情，这些事情正是研究者关注的重点。

田野调查中一起渡过的时光，不断的对话，共同面对的障碍和危机，将我们更紧密地联在一起。一次难忘的争执，令我们能够相互批评相互肯定。后来，我们邀请两位年轻的汉族学者王玉芬和朱丽参与项目。王玉芬探讨伊斯兰教法在中国穆斯林妇女生活中的地位（6章），朱丽调查女寺的管理及其与男寺不同程度的依附关系（7章）。局内人与局外人的分别因此重新排列。汉族身份趋于将自己视为不同于少数民族的另类，情况有时变得更为复杂。但冲突转化成颇有启发意义的讨论的源泉，令大家对学者的客观性所具有的不稳定特点有了更清楚的了解。

在项目进行的三年内，我们一次次访问穆斯林社区，与学者、官员、干部交谈，得到不少当地穆斯林学者的帮助：帮我们寻找访谈对象，追踪失落的资料、文献和照片。郭成美先生是其中之一。郭先生出生于阿訇世家，现在嘉兴伊斯兰教协会工作，是一位令人敬重的回族学者。他不辞劳苦，多方调查，了解40年代杨慧贞阿訇在嘉兴穆斯林社区的巨大影响，并撰写成文（12章）。两篇生活见证出自本人之手：哈

尔滨的杨银莲阿訇谈她如何做女阿訇；河南水智英的回忆录，讲述婆家几代女性对她精神历程的影响（12章）。

合作中出现的译解分歧、压力和挫折，使我们意识到重新审视各自关于研究重点的假设、工作方式、研究方法的重要。我们牢记丹尼尔·欧沃姆耶（Daniel Overmyer）关于中国宗教实地考察研究（1995）的警示：（由于中国相关的学术成果极少），宗教研究不可避免地具有东方学者的习惯。合作的一个重要组成部分就是我们的田野工作对话，探询对方的偏见，阐释分歧的原因。正如卡玛拉·维斯维丝瓦兰（Kamala Visweswaran）讲的那样："与男性田野工作者相比，女性更经常面对定位问题"，因为女性主义学者关心的是文化表现方式中的偏见、失语和扭曲。她们承认，文化阐释是"一种权力"（Visweswaran，1994：23）。学术生产条件的限制令本地学者受较多制约，这是影响民族学研究可行性判断的一个因素。出于道德选择和项目安全考虑，有时不得不牺牲一些珍贵的资料。中国民族宗教政策变动的背景，对民间一些特殊事件直接作出的反应，使研究计划和研究意愿具有变动性，改变日程和原定访谈对象名单是必要的。由于一位西方研究人员的参与，常使研究项目突然具有某种政治性。不过，小心谨慎的作风将潜在的负面影响降到最低，使项目能够顺利继续。

项目的合作性质使我们意识到我们的书有不同的读者、不同的期待，出版后会产生不同的影响。读者群包括当地穆斯林社区（最关注、有时也是最具批评性的读者）、正统伊玛目[1]、西方世俗女性主义者和穆斯林女性主义者，

[1] 伊玛目 阿拉伯语音译，伊斯兰教教职称谓，有多种用法 在中国指清真寺内率领穆斯林群众礼拜的宗教职业人士，也称阿訇。

我们还必须考虑出版本书对女寺女阿訇处境的影响。国际伊斯兰教基金会、遵从阿拉伯伊斯兰观念的宗教权威机构会对改革施压吗？中国大城市的穆斯林聚会如果是国际性的，或者期待阿拉伯穆斯林国家的资助，就明显具有一定程度的敏感性。但是，中国穆斯林妇女坚定地信赖中国政府，相信宗教自主的政策会继续下去。她们认为，这可以抵御不适当的外来干涉。对女性宗教领袖而言，几十年有用的政治经验告诉她们，和父权制讨价还价是非常困难的。

与项目有关的偶然性，学术研究资料的匮乏（中外有关资料均很少，见1、2章），最重要的是妇女研究视角，决定了我们所采用的研究方法。我们用杰内特·鲍尔所称的"能动性隐喻(metaphor of agency)"(Janet Bauer, 1997: 223)作指导，依靠人种学工作，重视个人生活见证。

人种学和口述史方法需要历史研究和文本分析的补充。现有关于妇女和中国伊斯兰教的研究表明，尚未有人探讨过伊斯兰教组织的内部结构（见潘孔风的海南穆斯林女性研究，1997），对世界上绝无仅有的以女性为中心的伊斯兰宗教机构的起源，则完全没作历史的审视（Alles 1994年发表的文章亦涉及此问题）。有必要对男性撰写的已成为中国伊斯兰文化一部分的论著作细致的分析，用创新的工作重构历史。我们采用历史学家白寿彝先生的穆斯林历史分期(1985)，把妻子母亲角色的各种使用价值，置于变换的政治文化结构限定的皇权统治与穆斯林人口的历史关系中分析，在这一背景下，妇女成为宗教文化身份被重新建构重新创造（2、3、4章）的"边界人"（Julia Kristeva，1993）。

2. 作者与观点

我们认为，反映各自不同的背景、文化身份和学术参考框架是重要的。我们不想让我们的跨文化、跨宗教、跨学术训练的合作与对话消失，融成一种雷同的、也是扭曲的作者声音，结果不代表我们中任何一方。

在重建中原地区女性宗教文化产生与发展的历史时(第1章2和2、3、4章)，水镜君对妇女的宗教权利、权利的获得及所处困境的解释，根植于她对男女穆斯林在维护伊斯兰教中性别团结的理解。无论面对强迫同化政策和明显带有敌意的冲突，或是更具颠覆力的世俗化和现代化潮流的威胁，捍卫伊斯兰教的过程加强了穆斯林的团结和共性。按照水镜君的解释，妇女在宗教中的出现始自中国回族穆斯林的"厄难时期"(明清时期)，外部压力和同化危险令男女穆斯林形成一致的目标：强调女子教育。女子经学逐渐增加，受过培训的妇女成为女学教员，约在19世纪上半叶，女学演变成专为妇女设立的女寺。根据这些现象，她认为在以性别不平等为特征的父权制社会中，性别关系并非一成不变。当穆斯林小社会面临宗教或种族生存危机时，团结(穆斯林间的团结和性别团结)以求自存成为第一要事。团结互助，共同为宗教和种族的生存努力，成为性别关系的主要特征。在这一过程中，女性的地位在某些方面有所改善。

雅绍克的解释主要受后殖民时代批评家莫尔维特·海腾(Mervat Hatem, 1993)等学者的影响。海腾分析了妇女在

受到外部威胁的社会中具有的象征意义和政治用途。在她的理论构架中，性别角色是本土文化和宗教用语中不可或缺的部分，受到威胁的文化可能采用矛盾的方式对待妇女：为了生存不得不作适当的变化，但又害怕变化的后果；必须依靠妇女保存文化（通过教育和反复灌输），又必须将她们排除在外（排除在宗教和政治权威位置之外）。雅绍克认为，穆斯林妇女与穆斯林社区面对生存威胁时的反应，显示了与海腾的分析类似的特点。

雅绍克关于性别历史进程的论述，解读了隐含在"字里行间"的"对立的"历史传统中的集体文本（11章），探索与不同来源记忆相关的多重身份的建构（8章）。水镜君（5章）和雅绍克（9、10章）都阐释了女寺文化对妇女道德定义和女性身体伊斯兰性别化的影响，追溯父权制对妇女生育能力的占有导致的紧张状态，以及其与女性精神低下观念的内在联系。

三位女阿訇和一位穆斯林女性的生活见证，或许可以看做是一般发现中的特例，代表特定年龄段、特定环境和教育背景的女性，但可提醒我们注意个人经历的独特性，以及任何特定生活中的各种复杂力量及其影响（12章）。这些见证还说明在"人和安拉以男性为象征"，用"男子气概表示合适的主体性"的社会里（Graham，1995：36），性别建构会引起妇女的自我冲突。女性有"天生缺陷"的教条和宗教实践的强大力量，定义了妇女的自我形象（8、10章）。

水智英讲述的是另一种故事。作为数代阿訇之家的媳妇，受过教育的职业女性，她的个人经历和少数民族一员的命运，带给她的是永远理不清的情感。家庭和民族宗教纽带、共同的苦难历史，令她的情感系于回族穆斯林社区，

而她所受的世俗文化教育和职业环境、她的个人经历，又使她游离于社区之外。这种情感困境也困扰着她的侄女水镜君（见附录1）。在这个关于忠诚、记忆和寻求意义的矛盾与痛苦的故事中，隐藏着她的过去与她所属的信仰社区之间的复杂关系。

3. 虔诚与能动性

"什么是解放？怎样获得解放？"杰内特·鲍尔（1997：242）提出这一问题，努力使更多人认识到，女性主义关于妇女解放的思考需要多元的视角。普蒂克和克拉克（Puttick & Clarke，1993）认为，宗教的和世俗的妇女运动之间存在鸿沟，是由于宗教传统如伊斯兰教建构的等级制和内在化的顺从原则，其中心是维护性别从属。宗教领域是否阻碍性别定义和性别关系的改变？鲍尔在关于原教旨主义和妇女跨文化研究综述中（1997）提出，应该承认妇女在宗教和世俗妇女运动中获得的利益互为补充，二者均在为妇女争取更大空间的道路上取得了长足的进展，在面对持久的结构性局限（性别化权威和当权者地位）时都遇到了抵抗。鲍尔认为，有信仰妇女向"神圣的父权制"提出挑战所遇到的抗拒，源于多种紧张冲突的领域：男性自身的利益，（植根于历史中的）宗教文本，更大的结构性不平等，或对妇女的性控制等。

在中国，虽然话语层面依然存在着既定的"妇女解放"模式，但在大众传媒（Rosen，1994；Einhorn & Yeo，1995）和妇女研究学术界，以及学术沙龙中的讨论，都证明对性别

平等原则的垄断程度正在减弱（Croll，1994；Barlow，1994：8、10章）。不过，"妇女解放模式"和现在倡导的"现代妇女模式"，均不适合宗教妇女，她们过去是、现在仍然是二元定义中的另类。该定义中宗教信仰的合法性仅作为少数民族身份的一部分（按照 Stevan Harrell 的说法，国家保护下的宗教只是一种文化现象，表示中央文明中"边缘人群"的特殊状态，1996；8章），或者是对经济、社会改革中妇女因受损害而产生的"错误意识"的一种安慰（杜芳琴，1988）。当西方女性主义关注不断壮大的原教旨主义背景中（见 Brick & Mencher，1997）世俗女性活动家面临的问题时，我们不仅研究宗教活动家缺乏的意识形态的政治保证，也探讨儒家和伊斯兰教父权制文化对女性建构的"双重束缚"，有信仰妇女必须在这些束缚下努力寻求个人解放。

应考虑女寺作为给妇女提供发挥自主能动性机会、结构性限制和妇女本性观念具体化场所具有的关联性动态性特点，在特定的时间、地点中理解妇女不同程度的自治、能力和想像。杨慧贞阿訇40年代在嘉兴女寺的工作，是一个性别不平等的例证，展示当一位女阿訇冒险超越女寺、女性身体的限制和女性身份象征时，激起的伊斯兰父权制机构的强烈反应。杨慧贞的故事（12章）生动地说明了依附于男性领导的女寺阿訇的困境，她若独立活动（无论多有价值），会严重影响她的地位和生计。杨阿訇的故事也可解释当前中原地区独立女寺增加的趋势（4章）。

杨慧贞

1946年，抗日战争刚刚结束，内战烽火再次燃起。中原

一些饱受战乱之苦的难民背井离乡，逃往相对安全的南方，如与上海毗邻的嘉兴县。时年30多岁的杨阿訇利用女寺，为孤寡难民提供庇护，主要收容回民，也收容少数汉民。她为无家可归者和残疾人提供住处，设立施粥棚，用募集的捐款开作坊，让难民挣钱维持生计；她还为孩子们开办了一所小学，让他们接受宗教教育，学习文化知识。但因此她却被当地男寺解聘，并被回教协会嘉兴支会取消了会员资格。

问题在哪里？当杨慧贞阿訇帮助孤寡难民，用女寺为他们提供庇护，关爱他们的生存时，她违反了"隔离"原则。女寺的责任和功能、与社区的关系、与社区领导的相互作用和女阿訇的定位等，早已清楚规定，并通过道德和宗教规诫以及制裁措施加以保护，制裁方式包括解聘、开除等。

杨阿訇违反了协会和聘用她、支付她工资、管理女寺财务的男寺的规定，不仅是因为她不服从上司，还因为她逾越了清真寺的职责范围，不恰当地谈论政治，组织与其职位毫不相干的各种活动。

但是，她做了那么多好事，得到许多人的拥戴，甚至地方当局也无法忽视她，派代表来"视察"她为难民和孤儿分发救济品的活动，并拍照留念。不知她对此有何感想。嘉兴清真寺并未招回她，1950年，男寺新任阿訇的妻子，性格谦和温顺的师娘取代了她的位置。这位师娘的儿子就是郭成美先生，他找到了成为本书生活见证之一的书信和文件。杨阿訇去了上海，1989年逝世。

杨慧贞阿訇的经历告诉我们，被给予有限责任和职责范围的妇女们，在完成她们认为是正确的符合伊斯兰教义

的活动时，会受到怎样的限制。这一个案也说明，妇女在宗教组织中的从属地位与社会上不平等的性别关系密切相关。

从大多数女寺情况看，女性的依附状况并未改变，男性在获取经济和神学资源方面具有优势。然而，更加自主的发展趋势，世俗权利的支持和新中国男女平等教育的历史，促使妇女回归激进的伊斯兰教平等价值，也促使女性宗教领袖绕过阻碍与真主直接沟通的等级结构，获得每个穆斯林都享有的直接与真主沟通的权利。用杰内特·鲍尔(1997)的话说，颠覆世俗的和“神圣的父权制”，在角色转变过程中令妇女从不平等的性别角色中解脱出来（见 Sister Sudesh 的讨论，1993；Vieda Skultans，1993）。

河南女阿訇有较久的历史传统，她们的独立性和学识，直到今天仍令中国穆斯林尊重，甚至敬畏。祖籍河南的杨慧贞阿訇是其中之一。

4. 女寺：统计数字和发展趋势

我们的研究对象几乎全部是尊奉哈乃斐教法学派的逊尼派回族穆斯林，主要分为格底目和伊赫瓦尼，后者亦称新兴派，遵经派等。格底目是伊斯兰教传入中国后最早形成的教派，伊赫瓦尼 1917 年才传入河南开封。从女性观点看，两个教派中都有女寺和女阿訇制度的倡导者和反对者。80 年代，西南、西北地区的伊斯兰复兴主义者，向与儒教融合而成的早期传统发出挑战，他们支持妇女教育，但反对建女寺。

穆斯林人口数字只能是近似数，因为人口普查项目中未统计伊斯兰教信仰者。据1990年中国人口普查，穆斯林人口为1760万（国务院白皮书1997年的数字为1800万），其中近一半是回族（840万），在十个穆斯林民族中人口最多，我们的研究主要集中于回族。

虽然中国伊斯兰教学生传统上学习西北穆斯林文化，但格莱尼（Gladney，1991）对回族穆斯林重要的人种学研究令人信服地说明，需要区别对待穆斯林生活。我们的研究显示，建构穆斯林文化的性别观念，必须把目光转向中原地区，即以河南为中心的中原各省（山东、河北、陕西、山西等）。这些省份穆斯林的定居模式是传统的大分散，以清真寺为中心小聚集。在这里产生的女子经堂教育最终发展成独立的妇女礼拜场所。

根据国务院发布的《中国的宗教信仰自由状况》白皮书（国务院新闻办公室，1997），全国约有三万座清真寺，四万名阿訇，但没有女寺数字。经过几年调研，我们了解到的女寺数字依然是不完整的大概数。问题是只有登记注册的独立女寺才被统计在内，大多数依附或半依附于男寺的女寺没有单独统计（4章）。1993年和1995年对五大宗教场所进行登记或重新登记之前，甚至独立的女寺也在人们的视野之外。

对于那些符合政府登记标准的女寺而言，1993年和1995年是一个政治分水岭。登记注册后获得了平等的社会地位，有了政治代表，得到各级政府部门的承认，在宗教节日或举办其他重大庆典时候，有关部门前去祝贺。从女性角度看，登记不是一种控制机制，而是得到她们向往已久的合法性（7章）。

在缺乏完整统计数字的情况下，把着眼点放在趋势预测而非绝对数字上或许更为可取。据估计，中原穆斯林社区的女寺至少占男寺数的1/7，女寺数量呈增长趋势（4章）。

中原女寺的发展趋势是独立，具有较强的政治意识，妇女宗教组织和权威成为一种原则而不是特权。边远省份的穆斯林社区因政治、民族、文化间的紧张状态，宗教教育，包括妇女宗教教育，成为特定回族社区政治身份的组成部分，可供妇女讨价还价的空间较小。

在历史上没有女寺传统的地区，由于女学与正统阿拉伯伊斯兰教观念没有根本性的冲突，加上国际穆斯林资助机构的影响，以及在获取资料和教育资源的渠道上存在性别歧视等原因，建女学比建女寺更容易。水镜君认为，这种状况与中原地区早期的女性宗教文化有相似之处，西北地区的女学有可能像河南那样，随着时间的推移，发展成为具有多种功能的独立女寺。

5. 妇女的伊斯兰教实践

为研究伊斯兰教影响下中原地区妇女的生活，我们进入伊斯兰教本土化的复杂历史，了解历史适应过程和人们对伊斯兰教信仰的不懈追求。根据法里达·沙希德（Farida Shaheed, 1994）的观点，我们将安拉颁布的伊斯兰教与作为文化体现的现实生活中的穆斯林宗教区分开来，后者在中国不同地区呈现出多元的地方特色。

我们为何涉足刚刚开始、正日益发展的原教旨主

义[1]和妇女跨文化研究领域？其意义何在？

研究中提出的诸多问题，如将有信仰的妇女排除在世俗女性主义模式之外，关于"妇女解放和实现解放之路"的争议，对方法论的认识等，是目前围绕原教旨主义和性别争论中的重要问题。

苏珊·哈丁（Susan Harding）称原教旨主义为"现代主义的'另类'之一"，它"不同于'现代性'，甚至与之相对立。'现代性'是超自然信仰与无信仰、拘泥于字面意义与批评性、落后与先进、偏见与宽容之间越来越升级的对立中表示肯定的术语。通过'我们''他们'之间这些极端的对立，确保现代主题"（引自 Brisco，1997：12—13）。

女性主义学者的早期告诫，用卡罗尔·P·克莱斯特（Carol P. Christ）的话来说，把妇女当作"神学对象"，把她们对"真理的要求""当作具体思考的产物，而非永恒的或具有普遍性的正确思想"（1989：15），导致了新视角。穆斯林学术成就的代表人物哈勒·阿夫沙尔（Haleh Afshar）认为，已经到了将具体的妇女历史作为穆斯林多方面文化的时候。"最重要的是了解表述伊斯兰教法的不同的历史文化

[1] 原教旨主义（fundamentalism）是一个颇多争议的、含混的、有多种释义的词语。在中国，由于翻译、介绍、理解等方面的原因，误解更多。

原教旨主义源于与基督教新教（Protestantism）有关的宗教运动，最初指认为《圣经》的经文确实无误，应构成宗教理论或实践的基础的观念。中文将其译为基要主义或原教旨主义。当代西方社会多用原教旨主义指新的激进的伊斯兰运动。在英文中，与原教旨主义等同可以互换使用的词有"信仰复兴主义者"（revivalist）、"宗教独立运动者"（religious nationalists）、"伊斯兰激进主义者"（Islamic radicals）、"伊斯兰民粹主义者"（Islamic populists）、"伊斯兰虔信者"（Islamists）。

广义的原教旨主义是"对时间的一种看法"，认为与"现在"相比较，"过去，即初始阶段的状况最完美"，是"黄金时代"，回到初始阶段或根据理想化的过去模式进行社会改革，就可以复兴。

背景，以及为适应时代的社会政治需要通常所做的变更和调整"（Afshar，1993：13）。宗教界的女性主义学者如杰内特·鲍尔（1997），并不简单地把原教旨主义宗教中妇女的地位视为反动的消极的。用女性中心方法，借助强调能动性因素的生活史和人种学资料，可能得出颇具挑战性的结论。

将原教旨主义理解为"恢复伊斯兰教原本教义"（Pang，1997：54），16 世纪的回族学者在充满挑战的环境中追寻宗教和祖先之根的活动，可属此类。用原教旨主义社会学家马蒂和阿卜星拜的话来说，寻找"一种或一套战略，被围困的信徒试图用其保持自己不同的民族或群体身份"（Marty & Appleby，转引自 Brink & Mencher，1997：6）。

拉佩尔·伊思拉里（Raphael Israeli，1980）认为清代以前穆斯林与主流社会的关系是"不稳定共存"。时至今日，可以说是一种"存在某些矛盾的稳定共存"。由于语言障碍，伊斯兰教阿拉伯经文难为中国人接受，中文资料则像伊思拉里指出的，对共存起"调解"作用（1 章 2）。在和平年代，可以有双方都能接受的共存形式，但如霍雷（Hawley，1994：25）总结其他地区原教旨主义宗教特点时指出，他们会发现自己"处在一种奇特的意义共享位置，采用众多正是他们鄙视的东西"。因而在政治动乱时期，隐匿宗教身份有利于保持穆斯林身份内核。从妇女研究观点看，对原教旨主义宗教的分析表明，在受到压力的情况下，面对不可抗拒的"另类"，男性精英可能产生"女性化"的感觉，感到身体或文化受到灭绝威胁，他们通过坚持对妇女的控制，用挫折和忧虑置换其软弱无能。麦卡锡·布朗（McCarthy Brown，1994）称这种现象为"宗教的大男子气概"（穆斯林

女性主义对男性精英不安全感的分析，见 Tohidi，1994）。

在明末清初的宗教学术建设中，一些颇有影响的回族学者如王岱舆、马注、刘智（他们是16、17和18世纪初中国伊斯兰教时代精神的代表）的著作，系统地建构了贤淑虔诚的中国穆斯林女性模式，确立了妇女在世俗生活和宗教领域独特的性别位置。这种注入传统中国文化概念和理想社会秩序理念的女性观，成为本土化的伊斯兰教学说的基石（1章2）。这种女性观影响着中原地区宗教教育形态，形成中原穆斯林妇女与其他地方妇女不同的独具的生活特色：在世俗生活领域，妇女被限制在自家院门之内，但她们在宗教领域的发展受到鼓励；男女的宗教教育被认为是同等重要的事情，但因使用的教材和教育方法不一样，最终导致男女教育的差异，女性教育基本处于停滞状态。

由女性主持的隔离的宗教学习场所逐渐增多，在19世纪导致女阿訇主持的女寺的建立。女阿訇的职责包括传授教义和礼拜知识，指导宗教生活，宣传教义等（4、7章）。当历史上中国非穆斯林妇女由于贞节观念的限制，对性和卫生知识几乎是一无所知时（见当代江南文化研究，Dorothy Ko，1992；Susan Mann，1992），女寺或其前身女学通过提供宗教指导和劝告，向穆斯林妇女传授与性有关的卫生知识，为妇女的普通教育和宗教教育、认识自我、了解乌玛[1]这一超越专制政权所设立的政治/民族分界的群体，作出了重要贡献。妇女的重要角色是传承特殊的生活方式，但她们从集体记忆中获得的东西，核心是阿拉伯穆斯林祖先的信仰，既不完整又有局限性。虽然宗教教育带有很强的性

[1] 乌玛 阿拉伯语音译，原意为"部落"、"族人"，引申为社团、公社，指由宗教纽带结合在一起的穆斯林共同体。

别意味，但在我们看来，它超越了性别限制，为妇女提供了教育和受教育的机会(1、2、3章)。

在第二次原教旨主义浪潮中，伊赫瓦尼传入中原。这个改革派将恢复伊斯兰教的原初价值视为己任。他们鼓励妇女系统掌握伊斯兰教知识，增进对伊斯兰教的理解，号召她们摈弃裹小脚的陋习，但同时提倡她们穿遮盖身体的宗教服装，以保护自己的纯洁，避免文化娱乐和庆典活动的玷污。兴办男女分离的学习和礼拜场所也成为改良主义或新兴派的一个特点。

80年代以来，第三次伊斯兰文化复兴浪潮席卷中国各穆斯林社区，以前那些融进了非伊斯兰教价值观和实践的传统被批判，新的改革者运用现代教育方法，把透彻的宗教理解和世俗文化知识教育结合起来，传授给男人和女人，走上了更现代的、科学的宗教实践之路。

我们从对话关系的性质分析原教旨主义和妇女的关系。在占支配地位的父权制声音发起的对话中，男人女人的"本性"、社会配置和社会功能，都已成为法典(3章)，但也产生了妇女发展自主能力的条件，甚至出现了少量独立女阿訇带领的颇具争议的发展道路。我们认为，复杂的文化社会因素，在特定的时间地点，使从事宗教活动的妇女得到了创新或解放的机会。在"能动性隐喻"的导引下，研究妇女的实际生活，将着眼点放在个人生活见证之上，发现的是抗争和积极投入，而不是"反应或消极作用"(Bauer, 1997:223)。因此，对妇女的关注不仅仅限于性别问题，已引发出对宗教、妇女的宗教生活和宗教角色的跨文化研究。在这一过程中，规则被改变、延伸和修正（Brusco，1997；Friedl，1997）。中国妇女生活也是其中有用的研究。

对我们来说非常清楚的是，对原教旨主义宗教给妇女造成的复杂影响而言，妇女和性别十分重要，如最近这一领域的跨文化研究显示的那样，这种影响是"复杂的祝福"（最近出版的一本书名），既是压迫，又是解放。另一点是宗教妇女有足够的能力挑战男性宗教权威和"（世俗）女性主义在妇女解放话语中的首领地位，它提供了一种既相似又异于世俗女性主义的解放版本"(Bauer，1997：239)。

6. 自己的女寺？

讨论"边缘"民族身份建构在以共产主义为中心的"文化建设"中的特点时，司蒂文·哈瑞尔认为，"边缘的""少数民族"与"顺从的""妇女"是并行的："他们在同一想像层面重合"，"少数民族像妇女，妇女因之代表少数民族"(Harrell，1996：12—13)。难道妇女仅仅是表明"中心"优于边缘少数民族文化的隐喻标识？

女性主义学者塔尼·芭露(1994)最近的研究显示，毫不妥协地坚持单一模式的性别平等主义的超级女性观，不再是不可争议的。但是，正统的世俗进步和现代性内化模式的话语与80年代末新时期性别研究之间"复杂的"论战，同样反对非世俗选择。这是否给那些处于无神论和取得平等进步之外的女性群体留下了空间？

中国妇女的权益体现在令人印象深刻的国内、国际法规中(Keith，1997)。最主要的立法是1992年颁布的《中华人民共和国妇女权益保护法》，它明晰了全国妇联的特殊职责。第3章第14条提出，妇女享有与男子平等的文化教育

权利。虽未提及宗教，但第20条中平等从事文化活动的宽泛定义，可以解释为包括了这方面的平等。第8章附则中允许"结合当地民族妇女的具体情况，制定变通的或者补充的规定"。

1997年10月国务院发表的《中国的宗教信仰自由状况》白皮书(1997:2—3)更为明确地宣称："中国与世界许多国家一样，实行宗教与教育分离的原则，在国民教育中，不对学生进行宗教教育。"教职人员负责教务活动，"一切正常的宗教活动……，受法律保护，任何人不得干涉"。白皮书有一部分谈保护少数民族宗教信仰自由权利，表明政府"尊重和保护少数民族宗教信仰自由的权利和风俗习惯"(同上,15)。未提及妇女的不同权利，妇女被归为民族宗教"少数"，由宗教教职人员行使有限的权威。

政府对宗教的管理由宗教事务管理部门负责。修建清真寺的财政补贴，朝觐活动的组织，宗教文化研究，由全国伊斯兰教协会负责，并协助管理穆斯林社会各个层面的宗教生活。就整体而言，这依然是一种男性权威。在国家与边缘群体协商的敏感领域，妇联服从政府权威，其代表全国所有妇女的声音由于宗教因素打了折扣（全国妇联在妇女权益中的作用，见R. C. Keith，1997；Rai，1992）。

除国家主办的少数宗教培训机构外，世俗教育享有优先权，举办伊斯兰教育基本上是穆斯林社区自己的事情。虽然穆斯林社区创建教育设施的积极性甚高，但受生活水平低下和资源匮乏的限制，农村地区尤为如此。在许多农村地区，可获得的经济资源往往支持更为重要的男寺及附属学校。女寺可支配的钱财较少，缺乏可依靠的社会网络来获得实际的物质支持，与可能获得资助的商界也很少联

系。与外部世界十分有限的联系（在男寺可见较多的海外礼拜者）意味她们对外部资助机构缺乏了解，即使可以找到阿拉伯穆斯林世界的赞助机构，又会出现另一复杂因素，即出于反对"偏离"伊斯兰教正统的考虑，拒绝提供资助。

如果缺乏必需的资源，或者女阿訇的工资、女寺的收入支出、礼仪往来、慈善施舍等都由男寺管理，就不是妇女自己的清真寺。前述杨慧贞阿訇的故事提供一个生动的例证，说明依附和半独立女寺中女阿訇遇到的麻烦。目前不独立的女寺仍是多数。

女人的后世及对后世的认识影响着妇女的现实生活，如果不了解这一点，就不能真正理解妇女的生活。莫尼西引用摩尔西亚·艾里阿德的话，认为应该把妇女的神圣体验看做"真正卓越的"，将其视为"生活和创造力的源泉"(1996: 27)。她谈到"伊斯兰教是知识的宗教"(Mernissi, 1996: 113)，信仰与知识相互等同的固有联系是伊斯兰教的基础。中国穆斯林内部的争论是，如何在大分散状态下培植信仰（伊玛尼）。女寺的历史表达着妇女"今生和后世一样生活"(Eliade，1976)的渴望。考虑到绝大多数女信徒居住分散的困境，需要女阿訇主持的女寺继续有效地发挥功能。

妇女受教育的权利作为信仰的要素，有利于她们作为信徒的地位和社会保证。在第1、2、3、4章中，我们追溯并重建300多年来的历史，这一历史使中原穆斯林妇女明确意识到拥有女寺权利的合法性。但是，历史上对妇女所关心事情的忽视，令明末清初第一次文化运动中编纂的教材（女阿訇称"女人经"）的语言（古波斯语）和内容（融合17世

纪道德说教的伊斯兰教学说）一直没有改变。在进步精神感召下，出于对远离伊斯兰教本土的穆斯林遗忘信仰的担忧，以及对妇女灵魂的命运的关心而产生的妇女宗教教育，其停滞不前的状况与男子教育的发展和改革形成鲜明对照。这说明近代大规模的文化教育活动基本上把妇女排除在外，伊斯兰父权制和世俗国家的政策令她们边缘化。

当前有关伊斯兰教妇女权利的争论，主要是女寺培养女海里凡[1]的教育相对落后，有些女寺因资源缺乏没有教育设施，这一事实转而成为反对女寺独立，要求将其重新纳入男寺的管理和监督之下的理由。

女阿訇的地位处于越来越大的压力之下。一些老年女阿訇关心的是改革对她们的权威意味着什么。只懂一点古波斯文（或小儿锦[2]），不懂阿拉伯语和中文令她们处境尴尬，很难使人们继续尊敬她们的领导地位，也很难证明她们在社会中存在的必要性。穆斯林妇女渴望参与社会，像诗中讲的那样“迎接改革大潮”。不改革意味着女阿訇和女寺有可能因满足不了年轻一代妇女对现代的渴望而萎缩，而现代性在宗教教育中的反映是获取世俗文化知识。

由于中国省以上的伊斯兰经学院基本不招收女生（只

[1] 海里凡 阿拉伯语音译 伊斯兰教职称谓。中国内地穆斯林用来称呼在清真寺学习宗教知识的学生。西北和中原少量穆斯林社区称其为“满拉”。

[2] 小儿锦 也称“小经”或“消经”，用阿拉伯字母拼写中文字词的一种文字，类似于汉语拼音，有时夹杂有阿拉伯语、波斯语词汇。中原男子经堂教育重视学习阿拉伯语和波斯语，一般不主张或反对学生（海里凡）使用小儿锦。但女寺因其简单易学，把小儿锦作为学习伊斯兰教知识的拐棍，教给学经的女海里凡和普通穆斯林妇女。女阿訇用这种独特的文字注解经文、记录女寺文化，也有用小儿锦写信或便条的。清末至民国年间，不少女阿訇（师娘）用小儿锦记录女寺流传的“经歌”。因小儿锦是一种拼音文字，地方口音不同或个人的拼写习惯不同，同一字词就会有不同拼法。故中原穆斯林中有“小经变了体，神仙认不得”，“大阿訇不认小儿锦”之说。

有个别经学院招收过少量女生），女阿訇所受训练较差，为她们提供的教育一般来说十分有限，这强化了女人在精神上不如男子的看法（圣训中有关妇女灵魂悲惨状况的描述，对她们后世命运的可怕预言，支持了这种偏见）。认为女阿訇的学识和智力低于男阿訇的看法，使从职业、训练、工作条件、工资及社会承认等方面实现平等的努力复杂化，甚至延误。这令一些志向远大、受过教育的年轻妇女不考虑选择阿訇为职业。

以上所述种种问题，增加了女寺改进社区地位的难度，与此密切相关的是获得经济支持的困难。在当代中国，尤其是农村地区，文盲和蒙昧依然普遍存在，女寺可以、并且实际上正在为儿童、少年和老年妇女教育所作的贡献，受当地和国际种种条件以及政治、宗教、民族习惯的制约，加重了她们作为女人、信仰宗教的少数和少数民族成员所承受的三重压力。

不过，坚持平等的宗教权利和独立女寺的成功消息推动了女寺独立的潮流。促进这一发展的重要因素包括女寺的创建方式，经济状况，女阿訇的个人影响力，女寺管理水平和政府对宗教场所的注册登记政策等。

朱丽未提及的一个因素值得进一步探讨，即与社会性别关系有关的独身生活方式的作用。在丧夫或离开家庭出外任职的女阿訇为自己没有男人、独立的生活而自豪，为自己的洁净而骄傲时，她们更不满足于仅做一名弟子，更向往不受男性机构阻碍的、直接与真主沟通的关系。维耶达·司库尔丹观察了印度婆罗门教的情况，谈到独身生活与宗教中性别结构之间的重要联系："独身生活开辟了与男人建立更多样的关系、女性的支配、同志式情谊的可能

性，否则是不可想像的"(Skultan，1993：54)。中国的情况是，作为重要宗教价值概念的洁净，成为打破性别规范的强有力手段。洁净与传统穆斯林妇女道德修养中的贤妻良母观念紧密相连(1章2)，在现代背景中，它被移植、改变为妇女的批评武器，对男寺更富足的经济、对早期伊斯兰教激进救世神学的封建主义歪曲、对世俗社会现象进行批判。于是，妇女这一"有缺陷的穆斯林"，成为要求精神平等和政治权利的平等的竞争者(8章)。

在依旧奉行历史规范的地方，女寺阿訇由男阿訇的妻子兼任，社会规范控制下的宗教生活，使女寺在经济、政治和精神方面处于男性领导之下。

西北、西南地区(2、3、4章)不乏改革者，更肯定女学教育，但伊斯兰教复兴群体更乐意见到的情形是女人成为男人领导下的信徒。于是，"宗教象征系统地阐述了特定生活方式和特定……玄学之间的基本一致，通过借用对方的权威令双方都得到支撑。"(Clifford Geertz，转引自 McCarthy Brown，1994：184)

7. 杨女阿訇的失败尝试

河南省沁阳市的回族人口约占总人口的10%，有六座女寺，长营女寺是其中之一。这里原是男寺，1958年关闭。1986年，一群年龄60岁以上的妇女请求有关部门把男寺给她们做女寺，获得准许。她们聘请有学识，有魅力，有个性，能说会道，懂阿拉伯文的杨女阿訇任教长。研究者对她感兴趣的原因是，她认为：从文化知识和宗教知识两方面

看，妇女教育的状况非常糟，已到危机边缘，长营女寺所在地区存在着的女童辍学、旷课、早婚多育等问题是"精神混乱和尘世无知"的产物，正是有关部门对妇女教育的忽视和穆斯林机构的失职造成了这一状况。在这种情况下，妇女必须自己帮助自己。在她领导下的女寺至少可以为当地妇女提供必要的帮助，寻求解决办法，进而为全省各地穆斯林妇女提供帮助。她关于教育课程的设想是：帮助妇女读懂真主的语言，成为好穆斯林、好妻子、好母亲和好劳动者；讲解中国历史和法律，使她们了解自己的根，为建立回汉社区之间的友好关系创造条件。

杨女阿訇有五名海里凡，但清真寺太小，既缺设备又缺教室和宿舍，无法按设想的那样扩大规模。因此，她曾想利用长营女寺旁边的一块空地建女学，但是，当地有关部门态度冷淡。男寺自己的教育设施都成问题，邻近女寺也无力提供支援。她曾试图争取某一沙特阿拉伯资助机构的资助，但该机构从原则上就不肯资助女阿訇主持的女寺。因此，那块地一直闲置着，女人的教育状况依旧。[1]

8. 作为社会场所的清真寺：有清真寺就有安拉

拉佩尔·伊思拉里（1980：53）分析了清朝以前中国穆斯林的生活，他认为回族穆斯林远离伊斯兰教本土的身

[1] 经过努力在各界支持下，杨女阿訇最终筹足资金，完成了扩建女寺的心愿。2001年10月竣工的新女寺是一幢漂亮的三层楼，建筑面积达2000平方米，宽敞明亮，有足够的空间作教室。

份，使他们在与阿拉伯及全世界伊斯兰乌玛认同的同时，创造了一种“临时”和“不确定”的生活方式及穆斯林组织。以清真寺为中心独立的牢固的社区组织，是不同信仰的明显象征和社会标识，是对远在他乡的祖先的根的记忆。

清真寺建筑的多样化，丰富多彩的外部装饰，源于阿拉伯、波斯和儒家文化的设计与空间结构，显示出其与不同地方传统融合的特点。在白寿彝先生所称的“厄难时代”（14世纪—1911年），产生了穆斯林身份的秘密代码。中原地区的清真寺以汉文化为外壳，消除了外部差异，看起来与主流社会的殿堂一样，但内部培育着阿拉伯伊斯兰文化：朴素的白墙，阿拉伯铭文，指示礼拜方向的窑殿，等候穆斯林朝拜真主的礼拜垫。内与外的分别，核心（宗教的）身份与归属（文化的）身份的割裂，成为贯穿中国回族穆斯林生活的主线（也见8、10章），表现在鲜为外人所知的穆斯林生活方式中，表现在信徒使用的语言（经堂语[1]）和穆斯林服饰上。俭朴的穆斯林服饰常常带有几乎不可察觉的宗教代码（9章）。拉佩尔·伊思拉里评论道：“穆斯林生活的内在层面显示出对保持信仰的高度关心，但外部层面显示一定程度的文化同化，尽管这并非‘有意’为之。”伊思拉里又说：“在新实践中……穆斯林选用了中国的物质文化，但基本上停止价值的转换。”（1980：31）穆斯林社区在面对外来敌意时的内聚力，形成了“中国式态度与穆斯林式回应

[1] 经堂语 中国伊斯兰教经堂教育中使用的一种汉语形式的语言，即运用汉语语法规则将汉语、阿拉伯语、波斯语3种不同词汇或词组交互组合成句的独特的汉语表达形式。由于阿訇宣讲教义时广泛使用经堂语，不少词汇成为民众世代相传的日常用语。大量经堂语从没用汉字写出，主要以口语形式存在。

之间持续的辩证关系"(同上:35)。当今来自中国社会的挑战,可能不像皇权统治时代那样直接和明显,但如伊思拉里指出的,穆斯林和非穆斯林社会之间在价值观上存在的基本矛盾,使得保持宗教价值观需要不断地与对方讨价还价。

伊思拉里在思考穆斯林为保持纯洁的信仰而采取的行动,与由于强大的现实政治和主流文化潜移默化的影响而导致的文化融合间的关系时,并未考虑妇女。女寺作为宗教、社会活动场所的历史存在,是否与面对外来威胁时穆斯林团结一致的解释完全吻合呢?水镜君认为,穆斯林关于清真寺的概念主要源于《古兰经》和圣训。"一切清真寺,都是真主的"(《古兰经》72:18)。"谁兴建一所礼拜寺,用以取悦真主,那么,真主必给谁在乐园里建筑一所同样的礼拜寺"(陈克礼,1994:135)。在中原穆斯林看来,清真寺属于安拉,穆斯林的责任是建造和维护清真寺,而不是宣称对它们的所有权。无论清真寺是为男人还是为女人修建,都为发展伊斯兰教文化事业作出了贡献,都会得到真主的恩赐。因此,在中原地区,男人和女人共同修建或扩建清真寺是很平常的事情,这个清真寺有可能是给男人用,也有可能是给女人用。

但作为特定社会文化环境的产物,具有宗教、教育、社会、文化多种功能的清真寺不可避免地打上历史、文化、群体、性别的烙印。19世纪女寺的功能和位置是传统父权制家庭男女分工及地位的社区体现,积极支持女寺的主要是女性,但得到男性的帮助。该时期的性别竞争主要是个体行为,性别团结超越了性别利益。进入20世纪后,随着男女平等观念的传播、特别是共产党领导下的妇女解放实

践，穆斯林妇女的性别意识逐渐增强。80年代以后，在中国伊斯兰教传统、现代性别平等观念和妇女解放历史实践共同作用下，中原穆斯林社会通常是性别竞争与性别合作并存。性别竞争较多地表现为群体行为。

雅绍克对此有不同的解释。任何清真寺无疑首先都是集体崇拜真主的地方，到清真寺礼拜的人们身上纵横交错的礼仪禁忌反映出洁与不洁、教化与无知的品级差异，并非没有性别烙印。其他地方的穆斯林通常禁止妇女到清真寺集体礼拜；在中国穆斯林宗教生活历史中，妇女宗教文化的发展在初始阶段即引起过争议和限制，女寺的合法性不断导致冲突，一些地区女寺的消失，在女寺发展呈上升趋势的地区引发的矛盾（3、4章），寻求独立的女寺与坚持父权制传统的男性教职人员要求她们如果不关闭就缩小规模（8章）之间的紧张状态，说明男女之间在定义和实现社会性别平等，在宗教界拥有女性的位置等有争议的看法上，关系一直很紧张。

妇女占据自己空间位置的历史经验，因她们唤起的非回族中国人对宗教权利的要求，需要我们审视比伊思拉里的回族穆斯林凝聚力框架更复杂的身份和利益格局（8、10章）。

9.作为精神空间的清真寺——天堂和地狱

一位老年穆斯林妇女滔滔不绝地解释了清真寺在自己生活中的位置后，准备沐浴礼拜，又回过头来，若有所思地补充道："……像在天堂一样。"当我们称女寺建筑为记

忆档案时，它们对有信仰的妇女来说，不仅是过去的见证，也是永生承诺的象征，它使女性不再作为传宗接代的工具，也超越了她们与"地"和短暂现象相连的阴性特质(1章2)。当妇女开始在没有男性中介的情况下直接靠近真主时，中国传统父权制的天的概念——令妇女无法得到"妇女能顶半边天"(见克罗尔的论点，1994；本书8、10章)口号所允诺的完全的性别平等，以及伊斯兰教父权制的天国概念面临同等程度的挑战。

如第9章论述的那样，当女阿訇把自己视为真主和女信徒之间的精神中介，当她们改变了女人限于家庭之内的传统的穆斯林女性规范，采取积极行动，捍卫妇女的精神纯洁，维护妇女精神场所的独立时，以妇女在宗教礼拜场所及精神权威位置缺席为特色的等级制，就被削弱了。因此，我们认为应把女寺概念理解为伊斯兰教和儒教坚持男女隔离原则的结果，是历史的和动态的；妇女作为神学主体的积极品质，可以理解为她们对物质文化的重新阐释和改造。按照这种阐释，性别隔离并不仅仅是男子权力的表示，也是妇女的选择(Gilchrist，1994：167)。吉尔克里斯特认为："研究性别和空间时必须提的问题是，空间是怎样增加或改变了一个人如何在社会中做男人或女人的知识。"(同上，1994：151)

女阿訇教导女信徒依照《古兰经》的启示，坚定地相信永生；相信天使孟凯尔和奈吉尔负责拷问坟墓中的死者，必要时进行惩罚；相信地狱存在而惧怕之，相信天堂存在而向往之。女人经承诺道："如果尽礼拜的职责，信守莱麦丹义务，遮盖羞体，顺从丈夫"，她就将升入天堂(10章)。女信徒被告知男女都可享受天堂的快乐，但必须严守拜功，

虔诚向主。虽然女人们相信她们的位置在天堂的最下一级，离真主最远，但女人经和女阿訇描述了一个美丽、神秘、无可言喻的美好去处：以乳河水止渴，以仙桃充饥，戴仙帽穿仙衣，沐浴芬芳的甜香，欣赏云雾朦胧的天堂奇景，男人由仙童侍奉，女人由仙女侍奉。天堂美境的想像明显带有汉文化影响的痕迹，性别隔离的历史令想像中的天堂继续实行隔离原则，女人与男人的灵魂分开。

有关地狱的想像更为生动，反映了妇女处于内在矛盾中的困境：要做好穆斯林，必须做贤妻良母。穆斯林的责任是完成每日的沐浴礼拜功课，增加宗教知识，达到信仰完美。但在日常生活中，妇女很难解决家务劳动与沐浴、礼拜、学习时间的冲突。女阿訇的宗教知识较为有限，她们能在何种程度上减轻妇女对下地狱的恐惧和担心，使传统的女性悲观主义变为充满希望的精神新生。对此主题的调查引导我们关注妇女宗教文化的改革与传统主义的广泛影响令女阿訇感受到的集体的个人的压力，以及女阿訇的个人能动作用。

在主流社会环境中，妇女如何估量理想的解放模式与妇女渴望能够获得的解放之间的差距，对此的争论越来越多。我们发现，穆斯林妇女在追求理想时采用类似的多样化策略，她们努力完成家庭责任和宗教义务，使想像与现实谐调。

女阿訇的作用，为女性群体的精神提升、学习和礼拜而设的聚会场所，以及作为信徒社区成员的经验等，无论其影响如何小，无疑是存在于妇女生活中的社会变革的催化剂，是有信仰女性作为个人和群体更有力的参与社会的潜在促进因素，这令她们的声音加入更广泛的社会变革话

诒。女阿訇习惯说的一句话是：没有我们穆斯林怎么办？无论她们的引导是增加对后世惩处的恐惧和妇女处于次等地位的观念，还是因为提供了学习机会、肯定妇女的能力，减少她们对地狱的恐惧，或者甚至使礼拜者的思想变得更糊涂，无论如何，她们的特殊影响既反映出特定地区的文化和物质条件，也反映出她们有能力通过富有意义的宗教阐释提出家庭、社会中的性别关系问题。第6章展示历史上儒教文化的渗透，限定了伊斯兰教家庭法，使其适应本地情况。第7章在主流社会性别关系的整体背景中，考察女寺的经济管理。

10. 女寺：发展与挑战

男性在妇女宗教教育中依然是一种毋庸置疑的力量。在西北地区，由于妇女的整体教育水平无论是世俗的或宗教的，都相对较低，因此倡导妇女教育的一定是男性，或是得到男性的支持。中原地区宗教和社会的发展正使穆斯林社会的性别关系复杂化，并达到前所未有的对立程度，但男性在宗教教育中的作用依然较大。

问题在于以女寺为基础的传统教育是否能满足当代穆斯林妇女的需要。穆斯林妇女和所有中国妇女一样，面临发展的烦恼。如上所述，许多中国学者认为，经济现代化和政治权利分散对妇女不利，妇女在共产党领导下取得的进步受到严重损害，造成了新的不平等，只有重新加强妇女教育和职业培训解决这些问题（见高小贤，1994；刘伯红等，1995）。女寺一个重要功能是培育合适的伊斯兰道德，尤

其是妇德(5章)。但是，罗伯塔·吉尔克里斯特(1994)提醒我们，社会空间是一个复杂而积极的概念，它在生活体验、自主性和意志的作用下发生变化。女寺不仅仅是灌输不断变化的精神、社会公正、性别平等概念的渠道，其历史上和现在最紧迫的任务都是妇女宗教教育，这种教育包括传授越来越多的世俗知识。

政府从原由国家包揽的一些领域包括教育领域退出，导致家长制价值观重现的"矛盾局面"(Shirin Ra，1992)，和"文化"与"社会结构"之间越来越多的断裂，前者代表"意义和象征的有序体制"，后者代表"采取行动的形式，实际存在的社会关系网"(Geertz，转引自 Rozario，1992：2)。

当一些穆斯林领导者倾向于取缔女寺，另一些则为女寺的生存激烈争论时，他们都以女寺是阻碍还是有利于穆斯林妇女参与有意义的社会变革为论据。女阿訇和作为伊斯兰复兴主义代表的阿訇最遭人们反对。并非所有女阿訇都反对现代教育，尤其是年轻女阿訇，她们已经意识到停滞不前意味着越来越边缘化，并开始改革。处于十字路口的是女寺文化，其面临的问题是，已内化的历史限制(男性制造的)现在大都被认为是改革的障碍。对这些限制进行改革，并不像复兴主义者声称的那样，仅仅是逾越毫无益处的性别隔离制度，而且还有女阿訇担心的丧失好不容易才争取到的独立权利。

水镜君认为，传统的性别隔离、一成不变的教育课程以及过时的女阿訇培训方法，令守旧的女阿訇没有改革能力或不愿参与教育改革。她们中个别人甚至将招收女生、实行男女同校教育的中阿学校(4章)视为对女寺传统和独立的威胁。在由大家共同推动的伊斯兰事业中，少量保守

的女阿訇表现出的是坚持传统,甚至抗拒变革。

雅绍克认为，当女阿訇表面上在抵制现代化和现代性、拒绝与男阿訇和教师合作时，她们反抗的是弟子身份的约束,这种约束强化的是奉献、逆来顺受、谦卑和抹杀自我的女性道德，这些都是原教旨主义宗教、伊斯兰复兴主义以及性别不平等的核心。伊丽莎白·普提克和比德·克拉克(Elizabeth Puttick & Peter Clarke,1993)在关于妇女的教师和弟子身份的跨文化研究中问道："弟子身份对妇女有好处吗?"在妇女自我实现的方式上,精神素质与"顺从"的理想女性美德概念是协调的吗？如中原地区的穆斯林妇女，她们为争取空间而谈判，是因为她们有能力和不同的父权制——国家和伊斯兰教男性支配的清真寺组织——讨价还价。

我们还要等待进一步的发展，以了解面对教育改革和组织内部重组的挑战，独立女寺如何行动，以避免丧失独立性,以及独特的女性中心文化。

将妇女放在国家与民族、汉族与回族、先进的世俗国家立法与传统的回族穆斯林习惯法的话语之中，引出一些发人深省的问题,在"改革运动"中,"妇女"成为多种代表,代表传统、公共身份、国家主权、现代性和现代化。前面的诗中号召穆斯林姐妹离开"封闭的家门"，拥抱"阳光"，在历史上是有先例的。远离伊斯兰文化本土的穆斯林群体的状况，需要将妇女的家庭责任延伸到群体责任范畴，这一责任扩大化过程带来了预想不到的伊斯兰教组织的变化。妇女通过要求世俗权利来巩固她们的宗教权利，其要求直接来源于共产主义性别平等观念和法律权利主张。这给目前有关社会变革的性质、性别解放以及解放的道路等

多元假设模式，增添了宗教声音，并因此在个人或公众价值与作为人权和公正源泉的国家角色之间，形成一种辩证关系。

重构穆斯林妇女历史使我们加入到三种争论之中：第一，关于新中国妇女解放模式与适宜的妇女解放方式之间的争论，90年代末，有关争论呈日趋多元态势（8章）；第二，关于伊斯兰教教义与妇女宗教组织的精神物质文化改造的意义，以及这一挑战所受约束的内部争论（5、10、6、7章）；第三，关于伊斯兰教**比德阿**（异端或创新）概念[1]与宗教妇女权利运动关系的国际话语，我们认为它定义了远离伊斯兰教本土的中国穆斯林的独特性。

在接下来的一章中，我们首先介绍国际学术界相关的女性主义的代表声音，而后探索比德阿与中国穆斯林女性观的建构之间的联系。

[1] 比德阿 阿拉伯语 *bid'a* 音译，原意为"新生"、"新事"、"创新"，引申为"异端"、"标新立异"，带有贬义。一般指违背伊斯兰教教义、仪礼、制度及道德规范的言行等。不同教派、学派对其含义及界限的划定不同。某一教派、学派赞许的言行、事物，另一教派或学派有可能持异议，斥之为"比德阿"。对"比德阿"的另一解释为：泛指一切不见经传的事物。中原穆斯林据此解释，将女寺视为有利于教门发展的新事物，积极倡办女寺。

第一部分

边 缘 记 忆

第 1 章

学者的观点：伊斯兰信仰、创新和女性主义建构

……需要指出的是，综观数百年来的穆斯林历史，只有穆斯林男性阐释这些（有关伊斯兰传统的）资料，而他们并未将定义穆斯林妇女本体论的、神学的、社会学和来世学的地位作为自己的任务。

利华特·哈桑（Riffat Hassan，1991：95）

我们对伊斯兰教和妇女跨文化学术研究的主要贡献，可以说源于中国伊斯兰教内部关于创新（比德阿 *bid'a*）的地位、合法性及必要控制的历史争论。创新被看做有利于中国穆斯林社会生存的手段。本章考察女性主义关于伊斯兰教与妇女相互影响的论述，概述主要的女性主义研究成果，论述范围包括宗教内部的论争和国际架构内的讨论。在解释与伊斯兰教象征和道德制度相连的女性建构时，我们把探讨伊斯兰教与妇女的关系作为研究的一部分。我们认为，通过与汉族社会保持外在的文化一致，捍卫穆斯林生活的宗教价值内核（明末清初第一次伊斯兰文化复兴运动），形成了集体创新的意识形态基础（Israeli，1980）。

摩洛哥学者法蒂玛·莫尼西认为，正统伊斯兰教内部一个最基本的紧张，来自个体能动性、创新与其对立面——拥有宗教和世俗权力的（男性）乌玛捍卫由父权制权威规定、传递的“神圣法典”之间一直存在的辩证关系。比德阿被定义为“个人改变自己的命运、生活，对人和事物的看法，以及按照自己对情况的判断行动的能力”（Mernissi，1996：111）。妇女重新评价父权制宗教教义的要求，被视为反抗甚至是嘲笑植根于安拉设计的不可改变的神圣传统。因此，如何看待历史偶然性，尊重个体能动性和具体的伊斯兰习惯，成为当前女权运动时代一个特别紧要的问题。

在中国穆斯林中，被视为比德阿的不是独立的个人，而是独立的女性宗教文化（以女寺和女阿訇为代表）。作为信仰和穆斯林身份危机的历史产物，中原地区趋于分离的妇女宗教文化，引起了是否控制和如何控制这种非正统倾向的问题，增加了中国穆斯林内部的紧张。和国际伊斯兰世界（尤其是阿拉伯地区）恢复接触后，中国的宗教领袖和阿訇们越来越意识到国际伊斯兰教关于真实性的成见，将比德阿归入“错误、异端”和具有极大破坏力的现代性之列（Sadik J. Al－Azm，1993）。在这样的背景下，妇女参与权和性别平等概念被视为教门之外的事情。

法蒂玛·莫尼西回顾了伊斯兰教父权制反对妇女权利要求的历史根源（1996：109—120）。她认为，意识形态里弥漫的恐惧、不安全感和父权制保守主义，把被视为偏离真主设计的行动和奴梳兹（*nushuz*）概念密切联系起来。奴梳兹特指妇女的造反行为。“在穆斯林秩序中等同于不可遏制的情欲化身”的妇女，是极受压抑的个性化潮流的象

征(1996: 110)。建立伊斯兰教法和性别隔离制度的世俗权威(丈夫)和精神权威(作为安拉意志代表的乌玛),为压抑女性罪恶的情欲,在被视为罪恶根源和俗世附庸的女性身体上打下避讳和禁忌的印记。

因向"上一品级"挑战,神化的父权制舆论给比德阿强加了背离"群体神圣律法"的恶名(Mernissi, 1996: 111)。群体权威神圣的合法性源自一种宇宙观。该宇宙观认为:男人的双重角色是真主的仆人,女人的主人;女人最主要的责任是无条件服从相互强化的世俗与神圣父权制,把其视为传达安拉旨意的惟一通道。

1. 正统伊斯兰教中妇女的地位

埃及学者莎伊卡·穆罕默德·莫塔佤利·阿尔莎维(Shaykah Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi) 1982年发表的论述正统伊斯兰教中妇女地位的文章很有影响。芭芭拉·弗雷耶·司托瓦瑟(Barbara Freyer Stowasser, 1987)分析了文中观点,概括出穆斯林女性的基本特点:身体特征决定妇女的命运,限定她们的性别职责和合法社会圈子。她们的主要工作范围是家庭,只有出现极端情况,并且是为了家庭利益,妇女的活动范围才可以扩大到自家院门之外,进入危险的公共生活领域。不可避免的远行必须采取适当的预防措施,面纱的功能将性别隔离边界扩展至男性公共场所,以此保护妇女,但更重要的是避免男性因受诱惑而犯罪。不带面纱的女人"犯令所有与之接触的男性堕落的罪行"(Stowasser, 1987: 272)。

按照这种虚假的意识形态，在家中驯服的男人的性本能，到外面就失去了控制，因此要让妇女受约束和限制。男人的社会、政治、宗教责任的结构性位置在社会公共领域，他们的性需要和生殖需要在家庭中得到满足。妇女的基本任务是为合法丈夫提供满足性需要和合法生殖的"安全"渠道，她们因此得到保护，享有避免其他男人原始本能侵害的特权。所以，限制在自家院门之内也成了妇女的一种特权。婚姻和互补性功能，伦理和精神，均建立在特定的男女本性的性别结构之上，并被合法化。

精心挑选圣训，以便从神学和生物学角度证明：建立在性别劳动分工和隔离的社会生活基础上的理想的穆斯林社会是合理的，其根源在于好娲（夏娃）是用阿丹（亚当）胸腔里"一根弯曲的肋骨"创造的。虽然女性的理智可能受到这一创造模式的负面影响，但妇女纷乱的情绪和自然奔放的激情被认为是完成做母亲和生养子女任务的理想条件。司托瓦瑟（1987）认为，保守的思想家为支持他们的论点，不仅灵活地选择圣训，略去那些可能有其他释义的伊斯兰传统和诠释，而且顽固坚持用子宫和情欲定义妇女的结构性特点。伊斯兰教经文中找不到任何支持保守的穆斯林文化中常见解释的依据，这些保守文化把人类堕落的责任归罪于好娲（随之而来的是惩罚和剥夺宗教仪式参与权，好娲的后代继续受此对待）。史密斯和哈达德（Smith & Haddad, 1982）研究了选择性使用圣训的结果：好娲的形象成为具体的女性原型——荡妇，引诱者，毫无理性的激情动物。这一解释不仅将女性的身体特征变成了惩罚（生孩子、月经），而且也为妇女服从理性权威（伊玛目、丈夫）提供了神学依据。

法蒂玛·莫尼西(1996)根据女人天性软弱、任性，女人隶属于有教化有理性天赋的男人这一主题，分析父权制伊斯兰文明的基础。在被性别二元论分裂的宇宙中，在与世俗、无知、不得参加（清真寺的）集体礼拜仪式等联系在一起的私人领域里，女人通过服从丈夫表达特定的、安拉认可的女性气质。只有丈夫可以作为家长和公共领域的成员，跨越两个领域，与之相伴的是参与权和获取知识、权力，以及成为乌玛积极成员的特权。用帕特里西娅·杰夫里的话说："性别隔离使'分别发展'和隔离成为必需。（但是）几乎没有证据说明隔离（无论在性别领域或种族领域）是平等的，即使当它装扮成功能性的相互依赖时依然如此。"(转引自 Carroll，1983：218)

正统伊斯兰教的特点是：性别等级制，依赖男性伊玛目对经文和注释的理解，必须服从安拉前定的命运（只有被拣选的少数人知晓，大多数人只对高高在上的神圣存在有模糊的了解）。在这一宗教框架内，民主、解放和女性主义，统统被当作比德阿拒绝(Mernissi，1996；Al－Azm，1993，对原教旨主义与比德阿概念的分析)。

捍卫信仰和公共现状

正统伊斯兰教规范如何回应多元化及不同声音的共同压力？本质主义有关女性气质的规定，使妇女适合做民族和公众的象征。由于害怕改革、创新和分裂，号召所有穆斯林顺从乌玛，以显示团结和统一，尤其号召妇女顺从代表安拉意志的伊玛目和作为家长代表的丈夫（Moghadam，1993)。男人享有的接受宗教教育的特权，以及知识等同于

纯洁信仰的观念，都令妇女在强大的权威和无法获取的知识面前处于从属地位(Mernissi,1996:112—113)。

马丽·艾米·何利·鲁卡斯（Marie - Aimee Helie - Lucas,1993)谈到,所有穆斯林社会和穆斯林少数民族都有一种共同的处于"威胁"中的感觉,感到信仰和信徒社区的生存受到威胁。在非殖民化和民族重建的话语中,妇女在统治、塑造社会形态的人们"毫无知觉的状态下成为文化仓库"(Helie - Lucas,1993,209)。这种情况发生在西化威胁的背景中(土耳其、伊朗),也发生在国内居支配地位民族的文化霸权背景中(印度,斯里兰卡,菲律宾,非洲国家,也包括中国)。

爱国主义、民族主义等高度政治化的价值观，要求妇女顺从。在阿尔及利亚，这种顺从要求令妇女处于身份冲突之中,"她们无法在为妇女事业服务的同时,属于她们为其生存斗争过的民族"(Helie - Lucas,1993:211)。

莫甘达姆(1993)认为新父权制国家限制妇女,因为"性别和妇女话语的建构有时是政党斗争的便利武器"（1993:125)。在这一架构中，宗教成为极其复杂的社会意识形态和政治矩阵中的一个党派。在性别劳动分工、父系生育和父系血缘关系、低城市化、无产阶级化和工业化基础上建立起来的父权制结构，制约妇女的流动性，使她们无法逃离家庭群体。国家的政策和计划指定家庭为提供福利的单位，而妇女的进步系在社会总体发展目标上。宗教界反对"暧昧的、无休止的、紧张商议中的"社会变革和现代化的矛盾,正逐渐化解。莫甘达姆认为,在变革阶段,妇女成为社会进步的标志和保持者，在原教旨主义号召恢复原初信仰中,她们亦占据重要位置(1993:122—126)。

何利－鲁卡斯的著作(1993)进一步证明了妇女在民族

和社区建构中的利用价值。无论穆斯林的群体身份在何时受到何种威胁，妇女的忠诚合作总成为身份建构的重要战略。“文化仓库”的功能在被殖民者（父权制）和殖民者均未意识到的情况下，成为妇女解放道路上的障碍。亚孜白克·哈达德对现代阿拉伯历史中妇女重要象征的研究（Yazbeck Haddad，1985），雷拉·艾哈麦德有关土耳其、埃及、阿尔及利亚和也门的著作（Leila Ahmed，1982），证明妇女被作为自由、解放或革命的象征。阿夫桑尼·纳吉玛巴迪（Afsaneh Najmabadi，1991）讨论了伊朗将“妇女问题”作为民族建设和国家组建一部分的情况，耐拉·卡比尔（Naila Kabeer，1991）集中研究了孟加拉国家伊斯兰化给妇女和妇女运动带来的影响。那瓦尔·阿尔·萨达维（Nawal El Saadawi，1993）指出，虽然在国家权力结构中看不到妇女的踪影，但妇女的角色在埃及反殖民主义战争和抵抗运动中，具有重要的象征意义。爱穆利塔·奇哈齐西（Amrita Chhachhi，1991）从国家意识形态、经济发展、当地主流文化传统交互作用的角度，分析印度穆斯林女性身份的塑造。

抑制妇女的潜能和渴望，保持父权制认可的妇女天性，成了建立在性别权威的金字塔结构和性别隔离空间之上的伊斯兰秩序的轴心，该秩序通过强烈谴责创新、灵活性和多样化维护自己。但莫尼西等学者认为，正统伊斯兰教本身对历史创新的辩证法持开放态度（Mernissi，1996：109—120；亦见 Janet Bauer，1997）。

捍卫新生事物

穆斯林改良主义思想家最具特色的做法，是将《古兰

经》中区分社会经济和宗教伦理范畴的价值"等级化"(此分析依据 Stowasser, 1987: 294)。在社会关系所属的社会经济范畴，时空的偶发事件向宗教组织、权威及合法"渠道"传达神圣权威的声音，社会变革就发生在父权制特权和价值的中心(Leila Ahmed, 1992; M. Lazreg, 1990; Fatima Mernissi, 1975, 1991, 1996; Al – Hibri, 1982)。

在宗教义务所属的宗教伦理范畴，原始救世神学(original soteridogy)对妇女的承诺，无论在接近安拉的礼拜仪式还是感受安拉的存在上，似乎都是平等的(Amina Wadud – Muhsin, 1993; Fatima Mernissi, 1996; Riffat Hassan, 1991)。改革者在探讨超越性别的惟一精神原则时提出，超然价值观和无条件平等具有至高无上的地位，可消解价值体系的冲突。根据这一看法，通过真正理解《古兰经》精神，而不是生搬硬套随时间变化的文字表达而获得的解放，才是妇女最彻底的解放。

这一流派认为，比德阿的概念用以确保安拉启示的本意，否则会受父权制或其他世俗私利篡改的威胁。阿尔·西布里认为，每当出现似乎是不可逾越的障碍时，穆斯林乌玛就需要提醒自己，变化是人们的愿望，是不可避免的，以此表明人类理解安拉的能力是不断发展的。她引用麦哈摩萨尼的话说，"不可否认的是，法律是随时间和地点的变化而变化的。"她接着又讲道，"过去重复应用(这一原则)，应当再好好利用它"(Al – Hibri, 1982: 219; 解释伊斯兰教显示的"弹性"时，保守的穆斯林思想家表现得同样强硬，见 Hamidullah, 1992)。按照阿尔·西布里的理论，需要区分伊斯兰教、伊斯兰传统和伊斯兰文化，这有助于讨论相关传统的性质，以取代传统主义僵化的、根据字面意义

的解读。

问题的根源

不同学者对穆斯林社会中妇女的地位有不同的解释。思想家那瓦尔·阿尔·萨达维（尤其早期的文章，1982）、里法特·哈桑（1991）和法蒂玛·莫尼西（1996），注重父权制解读伊斯兰教关于妇女精神和宗教意识神圣来源的结果，认为缺乏自尊加之未受神学教育，令妇女很容易成为各层次社会组织和宗教组织支配的对象。瓦杜德·穆新（1993）在《古兰经》创世故事评注中谈到，"创世时并未定义具体的文化功能或角色"（1993：26），没有将原罪归于妇女，没有关于惩罚和性别罪罚的特别说明。但她发现，"男人和女人之间最本质的区别反映在创造性，能力，社会功能，对指导的理解（尤其是《古兰经》的指导），以及其后应得的回报上"（同上：79）。妇女社会功能的本质说明，权威文本的阐释和编撰中无妇女的声音，这些文本因声称自己是真实宗谱获得了合法性。瓦杜德·穆新警告道，不是文本，而是妇女处于"缄默"状态（同上：2）。

莫甘达姆（1993）和莫尼西（1996：112—113）认为：伊斯兰教对于社会、文化、民族及国际领域内的不稳定和不可预测的变革的刻板反应，导致对创新的惧怕，结果是压倒一切的社会舆论和服从宗教、社会权威的压力，使妇女永远处于从属地位，这是父权制存在的依据。

对伊斯兰教使妇女的法律地位和社会身份发生进步性变化的观点，也有学者作了批评性分析。萨达维在早期研究（1982）中认为，前封建社会的阿拉伯游牧社会比伊斯

兰社会更尊重妇女的地位。在向以地主制、社会分层和阶级秩序为特点的封建社会转化的社会经济改革过程中，妇女相对较高的威望、地位，以及人们对她们为社会所做经济贡献价值的承认等，渐渐磨蚀殆尽。在后来出版的一本书中，萨达维又论述了该主题，她坚持自己的看法，认为前伊斯兰时期的宗教鼓励多元和容忍，而一神论伊斯兰教引进的是等级制、褊狭和对女人的厌恶。“从多神教向一神教的转变与奴隶制、阶级和父权制的发展同时进行”(Saadawi, 1990: 3)。珍尼·史密斯(Jane Smith, 1985)的研究重点也是伊斯兰教神性的男性化。从妇女的宗教参与情况看，与前伊斯兰宗教的祭司中既有男性也有女性的情况形成对照。不过，她最具说服力的论点是伊斯兰教建立在已将妇女排除在社会领域之外的父权制结构基础之上，并使其延续下去，换言之，伊斯兰教的奠基人强化了已经实行性别隔离文化中的性别隔离规则。

阿尔·西布里(1982)和莫尼西(1991)提供了不同的例证。阿尔·西布里通过论证安拉启示中的解放信息，回答伊斯兰教是向现存的父权制挑战还是利用它这一问题。她强调先知试图给予妇女平等地位的努力，即使最终失败了，也是进步的，(早期)进步的伊斯兰教代替了前伊斯兰时期专制的封建主义，后来又被反动势力击败。宗派利益很快消除了早期社会和性别关系中的革命色彩。因此，女性主义学者面临的任务，是令进步的《古兰经》启示与重新确立了社会性别现状的后先知时代的发展脱钩。莫尼西也指出，作为解放、启蒙力量的伊斯兰教被严阵以待的父权制再次盗用，革命阶段转入争夺先知合法继承人地位的竞争阶段。先知曾与封建时代遗留的迷信进行斗争，这些迷

信包括妇女的性特征禁忌，但是，这一启迪性信息在极为保守和厌恶女人的圣训迷宫中遗失了。

与伊斯兰教对妇女权利的影响有关的立场和解释，引发了各种不同的分析和策略，其目标是改变和重新定位性别关系界限。这是妇女在宗教改革话语中的声音和兴趣日益增强的反映与实证。

恢复妇女的宗教

按照法蒂玛·莫尼西的观点（1991），妇女在宗教中的积极主动性，表现在恢复伊斯兰社会初期阶段的志向和理想，承认妇女在刷新集体记忆中的宝贵地位。对神学起源的仔细评注，可以凸显出世俗政治和父权制追逐利益的机会主义。例如，莫尼西剖析了广泛流传的权威的阿布·巴克拉圣训，该圣训提出防止妇女玷污（男人的）政治事务的警告（Mernissi，1991：49—81）。里法特·哈桑（1991）亦采用类似策略，辨识解构了伊斯兰教经文中厌恶女人的情绪和大男子主义。萨达维认为，只有通过现代教育和丰富的宗教知识，妇女才能用自己对伊斯兰信息的不同解读，抗拒神学文本中女性的负面形象（1982，1990）。

由于多种文化特征和《古兰经》普及过程中有本质区别的男女见解的影响，《古兰经》启示本身就需要小心注释。例如，瓦杜德·穆新发现，“创世时没有定义具体的文化功能或角色”（1993：26）。此外，《古兰经》使用“阿拉伯文中的双性代词形式，讲述他们（阿丹和好娲）两人都违反了安拉的旨意。通过保持双性代词形式，《古兰经》摈弃了希腊罗马和犹太圣经中关于妇女是邪恶和罪罚根源的暗示”

(1993:24—25)。

瓦杜德·穆新用圣经诠释学分析模式，分析语法（文本的撰写方式）、启示的背景以及文本的世界观之间的差异，得出以下结论：为了不使交流中出现歧义，阿拉伯语法区分了性别，但必须有一个指导原则，即这些性别化概念已被伊斯兰世界观的普世性超越(1993:3—7)。

性别的展示与重新展示

萨达维(1982)、西枚尔(Schimmel,1982)、玛格丽特·史密斯(1928)和阿查(Ascha,1995)的著述，提出了在早期女性角色模式鼓舞下，伊斯兰教内部创新的实例。萨达维论述道，先知对妇女问题的先进处理方式，证明妇女在前伊斯兰社会中的重要地位。"第一位知识女神是好娲，后来才由法老时期的伊希斯继任"(1980:211—212)。西枚尔和史密斯重建的女圣人角色，苏非神秘主义传统中的教师和导师，是体现纯洁信仰的榜样。早期的女圣人享有选择独身和僧侣生活，以修炼精神的自由，这在正统伊斯兰教中是不可能的（Margaret Smith，1928：165—175；也见 Puttick & Clarke,1993,第 1 章中有关讨论）。有些早期女圣人甚至在苏非派崛起之前就被公认，男人和女人把她们尊为完美之人，她们因此超越了性别界限以及区分性别的人类本性观念。"精神生活没有'男性女性之分'"(Smith,1928:1)。

阿查(1995)认为，在整个伊斯兰教历史过程中，一代又一代的作者，无论保守主义或女性主义，都通过描写先知的妻子，尤其是阿依莎，为不同的观点辩护。问题不在于她们的生活本身或历史文本的真实性，而在于那些利用这些

文本者的动机。"每个阶段都根据主流文化、道德观念和社会规范，建构自己的'信徒之母'。所以，先知妻子的重要性并非因为她们的历史人格魅力，而是因为这些人格经过不断的修改、润饰和现代化"(Ascha，1995：107)。这些角色模式既被作为本质上囿于家庭生活的女性观的根源，也被用作具有创新、批判精神的女性主义重新解读的源泉，保守主义和创新均源于这些具有开放性的原始资料。

妇女在伊斯兰政治文化中的用途

当荷礼·鲁卡斯(1993)拓展民族"无意识"中妇女的功能象征意义时，她使人们注意到，妇女为挣脱社区对她们的情感、忠诚、团结要求所遇障碍的性质。妇女的价值体现与价值象征的相互关联性，使任何既定价值的失落危险都被看作是对整个政治机制的生存和完整性的威胁。"这一神圣不可侵犯性由于故意混淆种族(或种族性)、宗教和国家（或社区）之间的概念得到进一步加强"（Helie - Lucas，1993：210)。问题不在于伊斯兰教的性质(其内在的压制或解放潜能)，而在于形成集体身份的意识形态过程中，为使女性特质具有荷礼·鲁卡斯称之为"民族或公共黏合剂"(同上：217)的功能，宗教使女性特质的基本构成合法化的方式。

最具批评性的声音之一当属雷拉·艾哈麦德，其著述(1982，1992)表明，穆斯林妇女不仅在处理东西方之间不稳定的国际事务时被创造性地用作一种象征，而且还用于社会内部的政治运动竞争，她们既代表现代化、解放和革命的事业，也代表其反面，即传统、落后和惰性。艾哈麦德展

示了民族话语的多样性如何决定妇女的具体用途：在土耳其，国家现代化的特征是将妇女从黑加布[1]（身体遮盖）中解放出来。在阿尔及利亚，有关妇女权利的话语成为伊斯兰传统主义和反法殖民主义冲突中不可或缺的组成部分。在埃及，妇女被卷进了国家与清真寺、民族忠诚与加入现代化的渴望之间不稳定的对话中。在也门，国家引导的社会主义提供的世俗模式，成为确认妇女价值的惟一途径（Ahmed，1982）。

那耶雷合·多希迪有关伊朗的著述，显示妇女对《古兰经》注释及阐释的影响逐渐增大（Nayereh Tohidi，1994）。扎合拉·卡玛尔坎尼对伊朗女性神职人员地位日益提高现象的研究（Zahra Kamalkhani，1993年），继承了威廉·达罗（William Darrow）在早期探索中的论点。达罗认为，1979年之后伊朗妇女面对的不再是妇女权利问题，而是这些权利的贯彻实施。海德合·摩吉西（Haideh Moghissi，1993）的结论与之相反，在他看来，左翼民粹主义和伊斯兰传统主义，都把历史中的伊朗妇女看做家务料理者，二者都宣称这根植于伊斯兰文化。

通过展示中国回族穆斯林如何对待创新，继续有关妇女与伊斯兰父权制的国际论争的概览。我们的研究采用荷礼·鲁卡斯的论点（1993）：为了让穆斯林妇女定义并维护自己的利益，学会利用宗教创新的多样性传统，她们首先必须懂得，伊斯兰教思想和制度曾面对多样性文化（产生

[1] 黑加布，阿拉伯语hijab的音译，意为遮盖禁餵头发和身体；也指遮盖头发身体的装饰，如各色头巾和各种色彩、长短不一的遮盖物等。不同国家和地区穆斯林妇女的黑加布在色彩、样式等方面差异很大，妇女们对黑加布意义的理解也不同（见第8章）。中国穆斯林妇女用白色软帽或用棉、绸、丝绒等缝制的头箍式帽状物（称为"盖头"）遮盖头发。

了多元的穆斯林文化） 荷礼·鲁卡斯提出，伊斯兰多元传统的发现，它们在个人和制度层面的多元应用及实现，以及在这样的背景中产生的理想穆斯林女性观的多样化设计，都将通过多样化的伊斯兰教而起到教育作用，使妇女有可能发挥主动性，参与自己的宗教文化的建造。

中国穆斯林社区是如何将伊斯兰教的比德阿功能理解为一种共同生存战略，它是怎样与妇女宗教进步谨慎的制度化联系起来的？必须在形成中国人、回族和穆斯林身份的特定历史、民族背景中考虑相关问题。这一背景是，作为民族宗教少数与主流社会文化有着长期不稳定的共存传统（2、3章）。直到最近，妇女在个人和社会层面从事并参与宗教实践的复杂历史才开始被揭开。她们的历史经验与其他地方的穆斯林妇女有一定共同点，同时也令我们认识到，中国妇女的历史可能是独特的和极不相同的。

让中国穆斯林妇女从无形变为有形

至少到最近，中国穆斯林妇女的历史基本上是不被认可的，甚至现在也鲜有记载。如杜·格莱尼（Dru Gladney）最近谈到中国伊斯兰教田野调查覆盖面时感慨的那样，的确是“大大忽略的一个研究领域”（《亚洲研究》，1995：374）。在中国宗教和性别领域的调查，关注的几乎全是儒教、道教和佛教背景（Guisso，1980；Ames，1981；Overmyer，1991；Tsai，1981，1995）。只是到了最近，伊斯兰教才引起人们的关注。

巴巴拉·皮尔斯伯利较早发表有关穆斯林妇女的研究文章（Barbara Pillsbury，1978），但她是在一定距离外（台

湾）观察中国大陆的穆斯林妇女，没能在中国做实地调查。福兰克·奥宾(Francois Aubin)最近的研究项目，参与学者中主要有伊丽莎白·爱丽丝(Elisabeth Alles)，康斯坦司·海兰尼·哈丰（Constance－Helene Halfon）和雷拉·谢立夫（Leila Cherif），但她们迄今只拿出一幅有关当代中国伊斯兰教妇女地位的零碎拼图，重点是西北穆斯林文化(《东方研究》,1994;Alles,1994)。

谈到相关学术成果，必须提及杜·格莱尼对中国穆斯林民族身份的重要研究(1991,1996)。但是，他的调查框架并未覆盖中原地区，尤其是河南（该省的回族人口位居全国第三）发展起来的颇具特色的伊斯兰性别文化。曾对海南岛穆斯林妇女进行过重要民族志研究的人类学家庞孔风(1997)发现，伊斯兰原教旨主义价值观的复苏，对妇女要求经济、政治权利具有积极影响，但是，像我们前面讲的那样，他们都没有仔细观察伊斯兰组织的内部结构。

以下是对中国回族历史资料中妇女形象的重构，以利于挖掘并重新评价穆斯林记忆中与妇女有关部分，即妇女为维护信仰，保持因远离先知的土地和文化之根而分裂的身份，对社区作出的积极贡献。

2. 信仰、记忆和穆斯林妇女

穆斯林妇女在家庭、社会和宗教生活中处于何种位置，她们应如何做人，如何处理与他人、社会、家庭的关系，如何对待宗教信仰，如何对待今生和后世？这些不仅是不同时代的伊斯兰学者关心的学术问题，也是不少有头脑的

男女穆斯林常常思考的现实问题。从学者对这些问题的阐述看，到目前为止，最有成就影响最大的是明末清初的学者。他们用中国传统文化概念阐述伊斯兰教教理，建立了关于社会人伦秩序、妇女的位置及道德行为规范的理论。这套理论通过经堂教育在穆斯林社会传播，影响很大。中原女寺中由此发展出两种似乎对立的传统：一种受融合儒家观念的传统伊斯兰教女性观影响，显示出保守的倾向；另一种是相对独立的女性文化，显示出积极主动的特点。

自清末民初开始，伊斯兰教学者和回族知识分子从不同角度关注穆斯林妇女问题，开拓了更广泛的研究领域，但穆斯林妇女观的现代建构，仍是一个没有定论的正在探索的课题。

贤淑虔诚——明清学者的穆斯林女性观

明清学者中有著作传世、对中国穆斯林女性观影响较大的是李贽、王岱舆、马注和刘智。李贽虽然远离穆斯林社会，但他的思想对明末清初的穆斯林学者有直接影响。王岱舆在他的影响和启发下建构了穆斯林女性观的基本构架，马注和刘智在此基础上又作进一步的阐述和发展，形成了融伊斯兰教与儒家文化为一体的独具特色的女性观。

李贽：人伦秩序的重构

李贽（1527—1602），号卓吾，出生在泉州晋江一个回族家庭。他具有叛逆性格和强烈的批判精神，追求个性与行动的自由。李贽20岁离开穆斯林小社会，到主流社会求发展。他特立独行，非儒批孔疑佛，又从儒、释、道等多种文化

中吸取营养，成就了超前的思想和卓绝的思想家地位。但被当时的卫道者目为异端之尤，终因思想言论而获罪，死于狱中，著作亦被禁毁(参见容肇祖《李贽年谱》,1957)。

李贽惊世骇俗的思想，过人的聪明才智和胆略，赢得不少学者士子的敬慕，其著作盛行于世（朱谦之，1956:11)。明清两代，李贽的著作虽被禁，但他的思想及著述超越时空，影响后人。有学者认为,“李贽死后的赫赫声名,在中国历史上是空前的”(鄢烈山、朱健国,2000:333)。19世纪，李贽就受到日本一些奋发图强的爱国志士的钟爱（同上:335)。从20世纪初开始,他又不断被中国人发现。新文化运动前后，李贽被誉为“中国反封建思想的先驱者”(朱谦之，1956:86;鄢烈山、朱健国，2000:13—14),“牺牲者”(容肇祖,1957:17);文化大革命期间,被誉为尊法反儒的进步思想家；80年代以后，关注李贽的人更多。思想界赞他“在中国思想史上有其他思想家所难比的地位”，是中国思想史上以学术问题而被害死的“惟一无二的”思想家，“不仅前无古人,而且是后无来者”(蔡尚思,转引自鄢烈山、朱健国,2000:13—14)。妇女研究者肯定他同情妇女,反对男尊女卑的思想(刘巨才,1989:26—34;刘士圣,1991:384—385;吕美颐、郑永福,1990:10)。回族学者也从多方面肯定李贽，但很少有人注意到他作为一个思想家对明清伊斯兰教学者的影响。

对明清伊斯兰教学者影响较大的主要是李贽的宇宙论，以及在此基础上建立的以夫妇为人伦之首的人伦秩序。李贽反对宋明理学把“理”作为惟一的最高存在，天地万物三纲五常都是“理”的流行的理论，提出了自己的宇宙论及与儒家不同的人伦秩序。他在《初潭集》“夫妇篇总论”

中写道：

“夫妇，人之始也。有夫妇然后有父子，有父子然后有兄弟，有兄弟然后有上下。夫妇正，然后万事万物无不出于正矣。夫妇之为物始也如此。极而言之，天地，一夫妇也，是故有天地然后有万物。然则天下万物皆生于两，不生于一明矣。而又谓‘一能生二，理能生气，太极能生两仪’，不亦惑矣！夫厥初生人，惟是阴阳二气，男女二命耳，初无所谓一与理也，而何太极之有！……故吾究物始，而但见夫妇之为造端也。是故但言夫妇二者而已，更不言一，亦不言理。一尚不言，而况言无；无尚不言，而况言无无。……易曰：‘大哉乾元，万物资始！至则坤元，万物资生！资始资生，变化无穷，保合太和，各正性命。’夫性命之正，正于太和；太和之合，合于乾坤。乾为夫，坤为妇。故性命各正，自无有不正者。”（李贽，1974 重印：1；亦见《焚书》卷三“夫妇论”）

李贽认为，天地万物是由阴阳二气生成的，天地惟一夫妇而已。因此，万物皆生于二，不生于一，否定了宋明理学万物生于一（理）的理论。由天地为一夫妇（二）出发，李贽论述了社会人伦秩序。他将夫妇视为人伦之首，依次为父子、兄弟、师友、君臣，否定了儒家传统的君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友的五常秩序。他的重要著作《初潭集》即以他建立的人伦秩序为结构。

从性别角度看，将夫妇置于人伦之首，不仅否定了君臣关系是社会最重要人伦关系的观念，也否定了以男性为重的传统思想。夫妇（男女、阴阳）在万物生成、人类繁衍中不可或缺的作用，客观上将男女置于同等地位。因此，李贽反对重男轻女的观念，认为男女在理性思考和社会生活中的智慧没有差别。他赞同男女在相互倾慕基础上的自由

婚嫁和寡妇改嫁。有学者认为他的妇女观以“焚书”中“答以女人学道为见短书”（卷二），说得最为彻底（朱谦之，1956：44）。李贽写道：“谓妇女见短，不堪学道，诚然哉！诚然哉！……余窃谓……谓人有男女则可，谓见有男女岂可乎？谓见有长短则可，谓男子之见尽长，女人之见尽短，又岂可乎？设使女人其身而男子其见，乐闻正论而知俗语之不足听，乐学出世而知浮世之不足恋，则恐当世男子视之，皆当羞愧流汗，不敢出声矣。”（《李贽文集》，2000：81—82）

李贽与伊斯兰教经堂教育的倡兴者胡登洲（1522—1597）基本上是同龄人，但两人选择的道路不同，影响所及范围亦不同。胡登洲名扬穆斯林小社会，但很少为教外人知。李贽则相反。若考虑明末清初的学术风气（见谢国桢：《明末清初的学风》，1982），李贽作为名满天下的思想家的影响程度，其著作的流行情况，以及伊斯兰教学者如王岱舆的生活环境及学术思想，李贽对穆斯林学者的观念有一定影响或启发应是毋庸置疑的。

王岱舆：穆斯林妇女的儒化建构

王岱舆（约1570—1660）是明清之际被誉为“学通四教”（儒、佛、道及伊斯兰教）的伊斯兰教著名学者和经师。他的《正教真诠》是伊斯兰教汉文译著的“第一汉译本”（李兴华等，1998：556）。伊斯兰教研究学者认为该书“敢于明确表明尊崇、护卫伊斯兰教的立场，敢于批驳儒、佛、道跟伊斯兰教乖异的地方”（同上：557）。以王岱舆为代表的译著活动的特点之一，是“虽有儒家或佛家等的色彩，但伊斯兰教的特质表现得比较明确。除敢于同佛、道交锋、辩难外，还敢于直指宋明理学”（同上：555）。

王岱舆家居南京，年二十发奋读（汉文）书。当时，李贽已声名卓著。南京人文荟萃，讲学之风颇盛，李贽曾在此著述讲学。王岱舆攻读性理、子史之书，旁及百家诸子，不可能不读李贽著述。从学者对《正教真诠》及该阶段汉文译著特点的评论看，李贽的影响是明显的。王岱舆不仅承继了李贽的人伦秩序思想，李贽的女性观、批儒疑佛（朱谦之，1956：65）思想无疑也对王岱舆有一定影响或启发。

王岱舆把伊斯兰教教理与中国传统的太极理论、阴阳概念、李贽以夫妇为人伦之首的思想融合在一起，阐释男女（夫妇）之道，构建出独具特色的中国伊斯兰教女性观。他一方面依据伊斯兰教和儒道观念论述夫妇之道的天经地义，确定穆斯林妇女与主流社会妇女相似的世俗位置；另一方面依据伊斯兰教教义，提出穆斯林妇女独特的信仰要求和宗教生活规范。

太极学说是中国古人对宇宙生成及运动规律的认识和哲学思考，王岱舆借用北宋周敦颐的太极理论，阐释伊斯兰教的宇宙生成和社会秩序观念。周敦颐认为"太极"自"无极"而来。无极是无形无象的最高实体，太极是阴阳二气的统一体，是世界的根源，宇宙的本体，万物皆由此生。在太极说的基础上，周敦颐建立了"人极说"。人极即"中正仁义而主静"（《太极图说》），是万物之灵的人类的最高道德标准。王岱舆将无极与真主的创造相联，并以此作为起始动因。"太始之时，真主运无极而开众妙之门，乃本人之性理；用太极而造天地之形，亦本人之气质"（王岱舆，1988年重印：64）。人乃真主所造，人之本性、气质和人为万物之灵的地位也为真主所定。这里所讲的人的本性气质，是阴阳一体、男女未分之时的混沌状态，即"人极"。"人极者，体

无极之理，继太极之用"（同上：67），是仁之所寄之处。"人者仁也，浑一未分，是为人极。一化为二，是为夫妇。人极原一人，夫妇为二人，一人者人也，二人者仁也。是故三纲五常，君臣父子，莫不由夫妇之仁而立也"（同上：64）。

王岱舆用伊斯兰教教理和太极理论建构的宇宙论（参见杨怀中、余振贵，1995：394—396）可以简述为：真主（一）——无极（一）——太极（一）——人极（一）——夫妇（阴阳、男女，二）。宇宙的最高存在或终极原因是真主的创造，宇宙生于一而不是生于二，从而否定了李贽的宇宙生成论和太极观，但他接受了李贽的人伦秩序思想，并在此基础上建立了伊斯兰教的女性观。

王岱舆认为，男女未分前的人是一"大人"。"无极之始，太极之原，总一大人耳。所谓人极者，即斯大人之心也"（同上：67）。这一大人的本性气质由真主所定，一（人极或"大人"）化为二而成男女，男女本同理同质同根。从此出发，得出男女无高下之分的结论应是合乎逻辑的，但王岱舆没有向前走多远。他接受了李贽将夫妇作为人伦之首的观念，将夫妇之仁作为社会秩序的基点，并在此基础上肯定了三纲五常的封建道德规范。他没有意识到男女同质的理论基点，与男女不平等的道德规范的矛盾，结果在女人与男人生而平等（皆由真主造化，同性理同气质）的基础上，嫁接了男女不平等（夫为妻纲）的枝条。依据这一理论，穆斯林妇女的活动天地被严格地限定在家中，处于从属于丈夫的地位。"自十岁始，除父母伯叔同胞兄弟母舅之外，虽至戚亦不相见"。"女嫁夫家，至死方出其门，虽父母危命，非由夫命，自不敢归视其疾"（同上：68）。婚前，不见除至亲以外的男子。婚后，完全听命于丈夫，没有丈夫的允

许，不能擅出家门，甚至自己的父母病危也如此。穆斯林妇女在家庭生活中必须遵守的这种行为规范，其严格程度，与主流社会的儒家规范如出一辙。

但王岱舆根据伊斯兰教教理和阴阳理论，反对儒家的贞节观，主张寡妇再嫁。他认为男女结婚是理所应当的，不结婚"上违主命，下背人伦"，对人对社会都没有好处。"所以正教之理，虽鳏寡不宜独守，何也？宁可明正改节，不可外洁内淫"（同上：67）。

王岱舆根据社会通行的儒家标准和伊斯兰教法规，规范穆斯林妇女的世俗生活行为。妇女被严格限制在家庭之内，没有任何发展余地。但在宗教领域，王岱舆强调与主流社会不同的伊斯兰教原则。远离阿拉伯本土、朝觐者很少的状况，使中国穆斯林只能依据流传下来的经籍了解伊斯兰教。《古兰经》和其他伊斯兰教经籍中关于圣人时代女性事迹的记载及女性观念，使明清学者能够据此在宗教信仰领域，为穆斯林妇女设定另一种与社会生活领域不同的规范，妇女由此获得了和男子一样的发展空间。

王岱舆虽然不像李贽那样赞赏女性的智慧，但强调女性应同男子一样重视学习。他引用穆罕默德圣人的话"正教之男妇，习学乃明命也"，强调学习对男女穆斯林同等重要。学习必须遵循正确道路，即"正学"。正学是"不作聪明，不循自性，以尊经为鼻祖，以圣教为乳母"。即放弃私欲，完全尊奉伊斯兰教教义。他认为，"立身之本，无过于学"。因此"教律无男女，无正从，无老少，俱宜学道，直与此身同尽方已，不可一日间断，缘为善之道，无有穷极"（同上：75）。追求知识是穆斯林终生不可懈怠的任务，不管男女老少，皆应重视。

为强调学习的重要，王岱舆提出了伊斯兰教的孝道

说。"正教之道，不孝有五，绝后为大：其一乃不认主，其二乃不体圣，其三乃不亲贤，其四乃不生理，其五为不习学。……所谓绝后者，非绝子嗣之谓，乃失学也"。他借人们熟知的儒家言词，强调学习伊斯兰教信仰知识的重要，对"绝后"说作进一步解释。"一人有学，穷则善身，达而善世，流芳千古，四海尊崇，虽死犹生，何绝之有？有子失学，不认主、不孝亲、不体圣、不知法，轻犯宪章，累及宗族，遗臭万年，无不憎恶。虽生犹死，何后之有"(同上：92)。有学之人，于他人于社会于自身都有利，可赢得世人尊崇，身前身后俱有名。失学之子，无信仰无道德无法纪观念，若触犯刑律，累及家人，有这样的子孙等于无后。王岱舆将学习置于如此重要位置，表明了伊斯兰教对学习宗教知识的重视程度，也给女子在信仰领域的发展提供了无限的天地。

王岱舆是中国伊斯兰教史上第一个"以中土之汉文，展天方之奥义"的学者，其言论及著作，开一代新风。后世学者说他"发人所未发，言人所不敢言，正教光辉，因之昭著"(金吉堂，转引自李兴华、冯今源，1985：583)。他的思想"是一种用儒家传统学说进行注释或改造过了的，吸收了佛、道学说成分的，带有浓厚封建特色的中国式的伊斯兰教思想"(李兴华等，1998：557)。他关于穆斯林妇女的论述，定下了清代学者论及穆斯林妇女问题的基调。

马注：化阴为阳——女性的提升

马注是中国伊斯兰教教义思想体系的创立者之一，其主要著作《清真指南》对后人影响较大。有关穆斯林妇女的理论建构也是马注所关注的问题，他在王岱舆立论的基础上，用浓厚的儒家文化特色阐释中国伊斯兰教女性观。

马注坚持了夫妇为人伦之首的观念，但将顺序变更为夫妇、父子、兄弟、君臣、朋友（马注，1988年重印：294）。他从伊斯兰教经籍中寻找理论依据，并重新阐述阴阳概念，把夫妇作为不平等的二，支持儒家男贵女贱的理论。

马注从真主造化阿丹好娲的故事讲起，以证明男主外女主内妻子听命于丈夫的合理性。"阿丹初活，忧虑不宁，续生好娲，其心暂止"（马注，1988年重印：38）。好娲（女人）是真主用阿丹（男人）的肋条为阿丹造的伴侣，男女同质同体，因此，夫妇应相亲相爱。但好娲仅是阿丹的一根肋条生成，男女同质但不同等。马注由此得出结论："夫妇之亲，实同一体，妇从夫出，理应听命，爱慕之情，俗称兄妹。"（同上：38）强调男女生而不平等，妻子应服从丈夫。

马注还用阴阳概念解释男女的品性，进一步论证男贵女贱的合理性。他认为"先天为命，后天为性"，人的真性得自先天，人的身体及生活于尘世所习得的一切为后天。"先天阳也，后天阴也，阳则无形，阴则有体。……所以命清体浊，命阳体阴，阴阳互合，而生男女"（同上：89—90）。马注赋予阳以神圣高贵的特质，阴以世俗低下的品性，并以此解释男女间的尊卑差异。

马注认为，男女乃阴阳互合而生，故身上都有阴阳二气，只是男子以阳为主，女子以阴为主。"心者，男也，男则似父，而微若乎母。惟其似父，故喜清而恶浊，乐阳而厌阴，趋吉而避凶。因本于真主之清净、妙栈之真有，故当醉梦而时醒，遇昏聩而自察，逢过愆而知悔"（同上：90）。男人的真性与真主的清净、绝妙相连，故性喜清净、高贵，厌恶卑下龌龊之事，有错能自察自省。世俗的欲求属阴，嗜好尘世贪欲是"阴气盛而阳气衰"，心不得其归路，离天堂就远了。女

人则不一样，女人天生属阴，品性低下。“性者，女也，女则似母，而微乎其父。惟其似母，故贪得而恶失，厌贫而乐富，安居而不迁，好逸而忘善。因染于幻体之污浊，故当正务而逡巡，遇施舍而悭吝，逢祸患而不知，珠沉玉湖，镜暗灯昏”（同上：90）。女人的种种弱点，如喜富厌贫，贪图享受，不明事理，不辨好坏，不知进退取舍等等，皆因其本性污浊，所以易受易卜劣斯（魔鬼）诱惑。因此，男人不能听妇人言，妻子要服从丈夫。女人只有虔诚向主，时时悔悟，才能“阴气衰而阳气盛，性随心正，体因命勤”，远离地狱（同上：90）。

李贽将阴阳（男女、夫妇）视为不可或缺的二的组成部分。王岱舆将阴阳二气视为太极的统一体，没有论及它们的高下之分。实际上受道家观念影响较大的太极学说，包含着道家贵阴的思想，隐含着夫妇（阴阳、男女）平等的观念。马注的阴阳观与儒家尊阳贬阴的思想相合，支持了男尊女卑的观念。

但马注又依据伊斯兰教教义，鼓励穆斯林妇女追求知识，为她们指出一条寻学求发展之路。他注重个人的能动作用，明确提出优秀女人比男人强的观点。伊斯兰教经籍中记载的杰出穆斯林女性的事迹和地位，如将4位女子与4位圣人并提，作为穆斯林的典范（同上：123），使马注认识到优秀女性的才能。阿锡叶视死如归，虔诚向主，“以妇人之智犹长于夫”（同上：143）；墨勒嫣处贫困之境而能顺主命；赫底彻富有而能施济；法土墨贫难施济（同上：123）。马注因而认为女人虽生性卑浊，并非不可改变，只要努力寻学，做虔诚的穆斯林，就可胜于男子，进天堂。他写道：“至美属主，至低属人。属主谓之前定，属人则有自由。前定无

分男女，自由则有阴阳。……夫亦有阴中之阳，虽女人愈于男子；阳中之阴，虽男子不异妇人。"（同上：407）这就是说：女人只要努力学习伊斯兰教知识，升阳降阴，就可超过男子。若男子沉湎于世俗欲求，阴气盛，就和生性卑劣的妇人一样。

马注进而对"地狱纯是妇人"作了解释："因焧雅[1]是至低至浊之物，古来多少英雄皆因这迷恋妄想，纵情逞欲，都被磨灭，所以称他是个妇人。故凡效女子之态、受制牵连者，总谓妇人。是以地狱因妇人而设。……若女子而志胜男子，天堂何拒彼勿登？"（同上：399）马注以为，妇人并非专指女性，还包括那些沉湎于财色名利等世俗欲求的男人，这些男人的结局是人地狱。所以"地狱纯是妇人"，不是说只有女人进地狱，而是包括所有贪恋尘世欲求的男女。优秀的妇女属于天堂。

由于肯定了优秀的有才能的女子，马注虽然强调男女之别，女子的位置在家中，"女子虽才，不务外政"（同上：226），"女子虽才，倚夫为荣"（同上：300），妻子应顺从丈夫；但认为妇女在丈夫违抗伊斯兰教时，有权劝谏丈夫，"夫不顺主，妻宜谏"（同上：296）。在关系到尊主顺主的宗教大事上，马注给女人以劝谏丈夫的权力，不主张一昧盲从。

马注一方面赞同男尊女卑观念，认为男女同质但不同等，将穆斯林妇女置于低下的位置。另一方面又肯定优秀女子的才能，强调人自身的积极作用。他多次引用圣人关于男女寻学的话语，"男女寻学，直至死日，方为定限"（同上：146），鼓励男女终身求学，为女子开辟了学习求发

[1] 焧雅 阿拉伯语音译。原意为"最接近的"，指物质世界，尘世，人在尘世的一切欲求等。

展之路。

刘智：一从四德与女子的生存权

刘智将伊斯兰教理与儒家的三纲五常道德规范相融合，在"真主创世"说的基础上系统地论述人道，提出了"五典"说。他借用儒家的话语系统，用更加浓厚的儒家观念，系统地设计了穆斯林妇女的做人之道。他参照儒家的三从四德，设定穆斯林妇女的家庭位置、道德行为规范，使她们在世俗生活中处于完全听命的被动地位，没有任何主动权。但他和王岱舆等伊斯兰教学者一样，根据伊斯兰教教理，提出了与主流社会完全不同的观念。他提出的男女并重的生育观，客观上强调了女子的生存权和教育权；优秀的女子胜于男子千倍的观念，有利于女性在宗教领域的发展。

刘智论述人道五典的著作是成书于1710年的《天方典礼》。五典实际上是用伊斯兰教教理解释的儒家五常："五典者，乃君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之常经，为天理当然之则，一定不移之礼也。"（刘智，1988年重印：114）刘智仍坚持夫妇为人伦之首的观念，但将人伦秩序改为夫妇、父子、君臣、兄弟、朋友。他以为："有夫妇，而后有上下。在家为父子，在国为君臣。有上下，而后有比肩。同出为兄弟，别氏为朋友。人伦之要，五者备矣。"（同上：114）

在论述夫道、妇道时，刘智提出了"一从"（出嫁从夫）"四德"（妇德、妇言、妇容、妇红）的妇女道德行为规范。因伊斯兰教特别注重夫妇关系，刘智只强调夫为妻纲，要求妻子敬重丈夫，绝对服从丈夫。刘智写道："妇尽其为妇以敬。其道五：言必遵夫；取与必听命；不私出；不外见；不违夫所欲。"（同上：118）即绝对服从丈夫，丈夫所言正确时听

从，不正确时亦姑且顺从，从容相劝，如果劝了不听，就等以后，无论如何不能违抗丈夫；一切事情都由丈夫决定，妻子"不得任意自行"；没有丈夫同意，不能私自离家；不见非骨肉至亲以外的男人；凡丈夫有什么欲望，都应该满足，不能反对。

刘智不仅仿照儒家夫为妇纲规范，强调妻子绝对服从丈夫，还从伊斯兰教角度将其神圣化，将丈夫的爱恶与真主的爱恶等同，把丈夫的权威置于神圣的位置，使妇女除了完全服从外别无选择。"妇专敬以致夫爱。夫爱，犹主爱；夫恶，犹主恶也"。刘智解释道："真主以己之爱恶，寓于丈夫爱恶之间，见夫之爱恶，即见主之爱恶矣。……主之爱，在顺从；主之恶，在违逆。夫因妇之顺逆而爱恶焉，主亦因夫之爱恶而爱恶之矣。是则见夫之爱恶，犹见主之爱恶也。此不计夫之是非，唯计妇之顺逆。"（同上：119）违抗世俗社会的规范，最多影响今世，违抗真主的意旨，将影响今生和后世。将丈夫的爱恶与真主的爱恶并提，用真主的名义提高丈夫的世俗地位，否定穆斯林女性的个人意志，使穆斯林女人处于完全顺从丈夫的地位。刘智虽然把爱作为丈夫对待妻子的基本原则，用丈夫的爱和宽容来调节夫妇关系，但他将主动权或主宰权赋予男子，使女子处于完全被动状态。

除强调"一从"外，刘智从德、言、容、红四方面为穆斯林妇女设立个人修养标准，强调妇女的宗教义务和家庭责任。刘智认为，穆斯林妇女最重要的是遵礼法，守妇道。礼法的内容包括"教规、念拜、斋课，事公婆，勤纺绩，育子，治馈之类"（同上：116）。遵守教规，坚持宗教功修，操持家务，侍奉公婆，养育子女是女人的职责。女人应注重道德修养，

不重外貌修饰，不以外貌之美取悦丈夫；不自私、不妒忌；安贫守礼，处患难而无怨；谨言谨行，不论人长短，不惹是非等。

在夫妇关系和家庭生活中，刘智将妇女置于完全不平等的位置，但在养育子女问题上，他反对重男轻女的做法，主张男女同育同爱。刘智根据伊斯兰教教义阐释父道，强调生男生女皆由真主定，应对子女同等看待，同样养育，不能喜男恶女。他引用圣人言："父母其继真主而生人乎？男女必同育，聪拙必同爱。""勿以男喜，勿以女忧，惟男暨女，真主所寄命也"（《天方典礼》，1988年重印：124）。刘智解释道，生男生女，孩子聪明或笨拙，皆由真主定，如果所生不合己意而怨憎，不是怨憎子女，而是对真主不满。世人喜男孩不喜女孩，认为男孩可继承家业，女孩不能，养男有利养女无用，这是短浅之见。世上常见富贵之家因儿子而败落，未见败于女儿。"是男亦不足恃，女亦不足畏矣。况男与女，原有分定，非喜之则来，忧之则去，可以由我者也。惟知其皆真主之所寄命，则男女同视，无烦忧喜矣"（同上：124）。

《天方典礼》成书15年后，刘智完成《天方至圣实录》一书。在此书中，刘智以"夫妇"为题，谈穆斯林妇女的行为道德规范，其观念与《天方典礼》基本相同，但增加了"男子贵于妇人千倍。--贤妇人贵于男子千倍"（刘智，1984年重印：318）的内容。刘智辑录了赫底彻、赛米叶、阿以涉、宰纳卜等圣人时代杰出的穆斯林女性的事迹。这些女人的聪明才干和她们在伊斯兰教中的地位和作用，不容刘智忽视。他记下了如下事实：世界上第一个穆斯林是女人（赫底彻）（同上：117—118），第一个为伊斯兰教遭迫害而死的（舍希

德[1]是女人（同上：130）；最早为圣人建讲谕台的是女人（同上：133）。刘智盛赞赫底彻的美德才智："美德无穷，皆超乎人表而可为天下后世教。约其目，则品度、学问、才能、见识、廉洁、仁惠、忍耐、担待也。"（同上：141）那些为官为君但愚昧的男子，与赫底彻有天壤之别。阿依莎在圣人去世后传播伊斯兰教。宰纳卜自择丈夫，嫁给了穆罕默德圣人。这些杰出的穆斯林女性充满活力，才、德、识、能都是许多男子无法相比的。刘智称颂这些女性，他的女性观也多少有了变化。

明清穆斯林学者从两方面建构有关中国穆斯林妇女的理论，在世俗生活领域，伊儒融合，将夫妇关系神圣化，女性只能循规蹈矩，活动范围和个人发展受到严格限制。但在宗教生活领域，重视妇女宗教教育，重视女性的个人表现，鼓励她们的自我发展，为女性提供无限的发展空间。这种穆斯林女性观通过女子经堂教育，影响着中原穆斯林妇女，使她们具有与西北地区穆斯林妇女完全不同的个性特点。在宗教生活、家庭生活、社会生活中，中原穆斯林妇女都有较强的主动性。

建构中的现代穆斯林女性观

清末至民国年间，为适应中国社会的变革，穆斯林学者和回族知识分子推行伊斯兰教改革，关注妇女问题。从

[1] 舍希德 阿拉伯语音译，意为"殉教者"，"烈士"，是伊斯兰教对为安拉之道而死的穆斯林的尊称。伊斯兰教史记第一位舍希德是615年被迫害致死的穆斯林妇女苏迈娅·乌玛·阿马尔。清代中国穆斯林学者将第一位舍希德女性的名字译为赛米叶。

辛亥革命前后到40年代末，回族进步人士和知识分子创办了不少回族、伊斯兰教报刊。“这一时期回族、伊斯兰教报刊最一致、鲜明的主题是振兴光大伊斯兰教，让伊斯兰教这个入世的宗教从自我封闭中走出来，让回民大众真正汇入中国社会大变革的潮流中来”(雷晓静，1997：17)。妇女与儿童问题受到不少学者的关注，关注点主要是穆斯林妇女的信仰状况、宗教教育和文化教育状况。妇女的宗教活动场所——清真女寺的发展，也引起不少学者的注意。一些学者撰文论述回族穆斯林妇女问题。上海伊斯兰妇女协会还创办了会刊《伊斯兰妇女杂志》，由何玉芬主编，不定期出版，抗战爆发后停办。该杂志的宗旨是宣传伊斯兰文化，阐扬伊斯兰教义，联络伊斯兰妇女，提倡伊斯兰妇女共谋自身福利。

穆斯林学者和回族知识分子不仅重视调查研究，了解女寺的发展状况，而且重视实际行动。不少伊斯兰学者和知识分子举办各种妇女培训班、提高穆斯林妇女的宗教教育和文化教育水平。中原地区的女寺得到学者的肯定，在他们的倡导下，绝大多数省市都新建了清真女寺（参见李兴华，冯今源主编的《中国伊斯兰教史参考资料选编》及本书第二章）。由于客观环境的限制，热心穆斯林妇女问题的学者虽然做了不少有益于妇女发展的事情，但不可能深入思考更多的问题，专论穆斯林妇女问题的文章也不多。目前可以见到的资料除开办各种妇女培训班、女子学校和修建清真女寺的情况外，只有几篇专论。如丁德普的“中国伊斯兰女子教育”(载于《月华》六卷16期，1934年)；哈筱萍的“回教的女子教育”(《月华》八卷14期，1936年)；“妇女面纱与男子多妻问题”(引自雷晓静，1997：18)等。另有郝遇

林关于宁夏海固地区回族妇女生活的论述（余振贵、杨怀中编，1993：467）。

在伊赫瓦尼思潮和男女平等妇女解放观念影响下，伊斯兰教界也越来越重视妇女问题。李向亭阿訇编写的《清真指引》（1917年在安徽芜湖刻板印刷）中有关于妇女问题的内容，如妻子经期禁临近（禁性生活），不要轻言休妻，婚配禁忌，妇女守服期规定等（余振贵，杨怀中，1993：380—381）。20年代以后，有专谈女性问题的读物问世。如河北涿鹿县张鸿韬阿訇编写的《女子礼拜箴规》（1926年），孙芝山的《穆民教女歌》（1932年）。1936年，北平清真书报社刊印了穆斯林妇女丁蕴辉翻译，王静斋润稿的《欧姆戴》（女阿訇学习的经籍之一）。

中华人民共和国成立后，穆斯林妇女研究进入了一个与以往不同的时期。此时期大致分为两个阶段，80年代以前为第一阶段。该阶段的初期，即50年代前期，伊斯兰教界努力适应新社会，更明确地从妇女的角度，论证伊斯兰教与新社会男女平等原则的一致。1950年上海穆斯林编印《天经古兰与妇女的地位和权利》，其目的“就是为的我教男女同胞在实际生活上，既要合教法，又要合国法”（同上：164）。编写者为伊斯兰教“给妇女以一切做人的宗教的进化的权利”，提高妇女地位，为“伊斯兰的伟大和光荣”而骄傲。1954年银川伊斯兰学社刻印的《回民常识》，也是为了满足新时代男女穆斯林学习伊斯兰教知识的需要。陈克礼翻译的《圣训经》（1954年印行，上册）中关于妇女问题的注释，也体现了适应男女平等的新时代的特点。总起来看，50年代前期，宗教信仰自由政策引起了积极的回应，伊斯兰教学者自觉作必要的调整，以适应社会主义社会。

从50年代后期开始，由于无神论的宣传和政治运动对民族宗教政策的影响，宗教信仰被视为愚昧迷信落后，社会只有一个世俗的妇女解放标准。学者很少或基本上不考虑穆斯林妇女的多重身份认同问题，只把她们作为中国妇女、少数民族妇女看待，忽略了她们是一个独特的与伊斯兰教信仰紧密相关的妇女群体。有关研究很少，基本上是空白。

80年代以后为第二阶段。此阶段的研究队伍大致可分为两类：一类是学术界（科研机构大专院校）和伊斯兰教协会系统，可称为官方系统，研究成果为各种公开出版的书刊；另一类是由民间伊斯兰教学者组成的研究力量，研究成果以内部书刊形式在穆斯林社会流传。这里谈的主要是前者。

随着妇女研究的开展，80年代后期开始，关注穆斯林妇女问题的学者逐渐增多，相关研究成果陆续问世。学者关心的焦点仍是回族穆斯林妇女与现代社会的适应问题。与以前的研究比较，80年代以后的妇女研究具有以下两个特点：

第一，基本上仍以世俗社会的男女平等标准和现代化标准，来观察、研究穆斯林妇女问题，强调社会发展对穆斯林妇女的要求，重视现代科学文化教育，重视妇女的社会地位、家庭地位等社会生活领域中的问题，较少涉及妇女的宗教信仰与现代社会发展的适应问题。换句话说，学者大多是从当代世俗社会生活的角度谈穆斯林妇女问题，较少从伊斯兰教的观点考虑穆斯林妇女的信仰问题。这与以前的学者形成了明显的差别。

明清学者是经儒两通的经师，大多是宗教界人士，对

他们来说，思考伊斯兰教如何与中国社会相协调的问题，是关乎伊斯兰教命运的大事，穆斯林妇女理论的建构与此相关，因此受到他们的重视。清末至民国年间的学者中既有伊斯兰教经师，又有关心宗教前途的其他回族知识分子，他们关心的焦点是伊斯兰教如何与变化的中国社会相适应。受新文化运动中妇女解放男女平等观念的影响，民国年间的学者和知识分子相当重视穆斯林妇女问题，支持中原地区妇女教育和清真女寺的发展。他们与明清学者一样，从伊斯兰教如何生存的角度，以穆斯林（回教徒）的身份，关心穆斯林妇女与现代社会的适应问题。即使如刘清扬那样的中国妇女运动活动家，早期的中国共产党党员，也自认为是个“敢于认真理的”“回教徒”（孟宪玲，1994：91）。如果说民国以前（或50年代前期以前）的学者是用伊斯兰教和社会要求两个标准建构穆斯林女性理论，当代学者则主要依据社会世俗标准研究穆斯林妇女问题。从伊斯兰教角度思考穆斯林妇女观的现代建构，以及其如何与当代社会相适应的问题，基本上被视为纯宗教问题，留给广民间伊斯兰教学者。

第二，有关回族穆斯林妇女的研究成果虽然不多，但涉及的范围较民国年间广泛，开辟了一些新的研究领域。相关研究集中在妇女及女童教育方面，但也有一些学者研究穆斯林妇女的社会地位，宗教信仰，清真女学、女寺的历史与现状等问题，此外还有关于回族妇女人物和特定妇女群体的研究。到目前为止，穆斯林女性理论的现代建构仍是一个相当模糊的问题，但相关研究已为进一步的探讨提供了基础。

穆斯林妇女教育

教育是学者最重视的问题，但有关穆斯林妇女教育的研究成果并不多。主要的研究者和研究成果有丁国勇关于回族女子教育历史和西北地区回族女子教育概况的研究(1992，1996)；马维塬关于宁夏回族女子教育状况的分析(1988)；马忠关于青海回族女子教育的研究(1990)；马亚萍关于甘肃回族妇女教育发展概况的研究(1996)。其他有关穆斯林妇女教育的内容散见在一些回族历史和现状研究文章或专著中。

重要的回族妇女研究项目主要有丁国勇先生主持、国家社会科学基金资助的"西北回族妇女问题研究"；由宁夏教育科学研究所牵头，与甘肃、青海等省科研所协作的"农村女童教育现状、问题及对策研究"项目，是1992年"八五"国家级重点课题。该课题的研究成果之一，是青海省出版的论文集《青海民族女童教育研究》(1994)。

这些研究的主要内容为穆斯林妇女教育的历史和现状。通过历史研究使穆斯林妇女教育的发展历程渐渐清晰起来。学者将回族妇女教育的历史大致分为三个时期：即萌芽时期或经堂教育时期（20世纪以前)，新式教育时期(1912年到1949年)，现代教育时期(1949年以后)。萌芽时期的回族女子教育只有经堂教育(宗教教育)一种形式。学者普遍对女子经堂教育持肯定态度，认为它在回族发展过程中起到了一定积极作用。从新式教育时期开始，回族妇女教育实际上包括两类，即宗教教育和普通文化教育。但学者关心的主要是女子普通文化教育，很少谈及这一时期颇受重视的女子宗教教育。现代教育时期的普通文化教

育，成为学者关注的惟一内容、宗教教育基本上从学者的视野中消失。穆斯林妇女教育的历史叙述也因此变得不完整。受世俗社会女性观模式的影响，绝大多数学者将普通教育或现代文化教育作为与民族和女性发展直接相关的大事，不重视或否定宗教教育。一些学者认为，过分强调宗教教育会影响普通教育（钱志和等，1994）。

穆斯林妇女教育现状研究的重点，是妇女的现代文化教育状况、存在的问题及对策。在有关研究中，学者往往把宗教意识和传统习俗的影响，作为西北穆斯林妇女普通教育落后的制约因素之一。这方面的研究对提高穆斯林妇女的文化素质，增进她们的社会参与能力无疑是有益的，但避开穆斯林妇女的宗教教育问题或不重视这方面的研究，显然是忽略了当代穆斯林妇女观念建构中的一个重要方面。

回族妇女社会地位

社会地位是中国妇女研究中的热门课题，也是回族妇女研究者关注的重要方面。重要的研究文章有高桂英关于伊斯兰教与宁夏回族妇女问题的研究（1995）；高占福等关于回族妇女社会地位的研究（1993）；南文渊关于青海省和西宁市回族妇女的生活及地位的考察与研究（1993，1994）。

研究者关注的主要是穆斯林妇女的教育地位、经济地位和婚姻家庭地位，着重分析当代伊斯兰教对妇女社会地位的影响以及二者的关系。研究者肯定伊斯兰教妇女观对改善穆斯林妇女地位的积极作用，如在生育问题上不重男轻女，对离婚持宽容态度，不歧视离婚和再婚妇女等；但又认为它有历史局限性，没有从根本上解决穆斯林妇女问

题。因为受传统儒家文化的影响，中国伊斯兰教对回族妇女社会地位和自身素质的提高有一定消极作用，这是西北穆斯林妇女整体文化素质较低，在社会就业领域处于劣势地位，在社会和家庭中处于压抑境地的主要原因之一。但也有学者认为，伊斯兰教内部为适应时代发展而进行的变革和调适，与现代妇女解放运动的趋向一致，要改善回族妇女的地位，不能无视或否定伊斯兰教的作用（高桂英，1995）。

回族妇女的宗教信仰

关于回族妇女信仰状况的研究较少，但研究者不再简单地将宗教信仰等同于愚昧落后，而是不同程度地肯定其积极作用。伊斯兰教妇女观，妇女的地位与权利等与妇女有关的问题，成为《古兰经》研究中关注的问题之一。如宁夏伊斯兰教协会编撰的《古兰经概述》，有专章谈“《古兰经》与妇女”(1991)，肯定伊斯兰教妇女观的积极作用。南文渊（1994）在研究伊斯兰教与西北穆斯林社会生活的关系时，注意到西北穆斯林妇女对宗教的态度。他认为妇女在生理和心理上具有依赖性，需要找到一种寄托与依靠，她们信奉伊斯兰教是因为伊斯兰教是她们生活的寄托，即使教规中有歧视妇女的规定，她们也觉得是真主的恩惠、真主的明察。如果要她们放弃信仰成为毫无约束的人，她们则感到不安。南文渊认为，伊斯兰教对妇女有积极作用，有利于提高她们的道德水平，使她们的心地更加善良，充满爱心。他因此对社会通行的妇女解放标准提出批评，认为把“走出家门，参加社会活动”作为惟一的妇女解放标准是不妥当的，应注意宗教在妇女全面发展中的有益作用。

戴建宁先生的文章《试论回族妇女信仰伊斯兰教的心理特征》(1992，参见第10章)，是一篇研究西北回族妇女信仰心理的专文。该文分析了回族妇女的四种心理，即：顺从、细腻、敬畏、机械，此外还有非自我。这种心态反映到宗教信仰上，表现为典型的驯顺，缺少理性。她们十分重视宗教信仰行为的规范性，在遵守宗教礼仪和行为规范上比男子强，但在理解和掌握伊斯兰教教义知识方面不如男性。妇女对伊斯兰教也表现出少有的敬畏感，特别注重后世因果和个人的宗教道德行为。在信仰行为、宗教语言、宗教情感等方面，恪守固定模式，具有机械性特点。妇女信仰的非自我特点不仅表现在忘我奉主独一上，而且表现在把自己融会于男子的世界和伊斯兰教所宣传的教礼规范之中，忽略自我的存在。影响妇女信仰心理的主要因素是女性自身的生理心理特点；伊斯兰教教义、教规和妇女自身的传统观念；以及中国传统文化，主要是儒学思想的影响。

宗教信仰的主体性

马平对中国穆斯林宗教信仰主体性的独特探讨很有价值(马平，1995)。他认为宗教可从几方面满足个人的精神和情感生活需求：为社会政治、经济领域中的弱势群体提供情感慰藉；平衡在现代化进程中处于劣势地位的个人和群体的心理；为在异文化包围中生活，有孤立无援感觉的穆斯林提供情感认同载体和媒介；宣泄危害身心健康的挫折、郁闷、忧伤、焦虑等情感(1995：87—89)。

马平不仅承认宗教信仰的客体性，即参与集体宗教活动，通过外在的作用获取精神力量，而且承认其内在的作用，即通过个人独立的参悟过程，获取精神力量，达到情感

平衡(1995:91)。这种主体性因素,即满足自身更高层次的精神需求,在很大程度上决定着宗教的发展状况。

虽然马平没有明确地提及性别,但他的分析对象是穆斯林,他的解释依据潜在的压力、异化、离散这一假定。在他看来,宗教不是处于"衰落"状态,而是成为满足个人精神追求的必需品。无论在客观(社会)还是主观(个人)含义上,宗教均是积极肯定的因素而不是相反。在这一点上,马平比老一辈颇有影响的回族学者马通前进了一步。马通(1990)认为,在宗教自主原则下,宗教不再是帝国主义或阶级压迫的工具,已成为私人权利和中国传统的一部分,尤其是作为少数民族文化传统受尊重,得到保护。马通把宗教信仰变成了值得多元文化国家保护的文化遗产,而马平却赋予它现代含义,把它作为决定自我的内在能动因素,培育强大、自信、自主的自我的基石。

如果不再用简单固定的概念定义"穆斯林妇女",而将其视为变动的内部有差异的复杂的人类群体,那么,伊斯兰教信仰传达的是女性生活信念和生活方式的多样性,是中国文化中的"另类"体验,是佩带落后标签却努力在父权制权威中心寻找另一个声音的决心。

在关于妇女所向往的生活质量标准的讨论中,必须包括那些跨立于不同的社会、政治、民族背景的妇女,和那些认为世俗和宗教不是相互排斥的两极、而是互动和兼容的领域的人们。一方面,世俗价值观激起了妇女参与宗教领导的期望;另一方面,宗教价值观又存在于世俗实践中。

关于清真女学、女寺

当代学者研究女学女寺的很少。到目前为止,主要的

研究只有水镜君(1996)关于女学女寺历史的探讨，江波、王锡苓(1996)关于穆斯林女学的研究，其他学者只是在谈及妇女教育时提及女寺。水镜君的文章主要探讨中原地区清真女学、女寺形成发展的历史。江波、王锡苓的文章是关于甘肃临夏90年代穆斯林女学状况的调查报告。

穆斯林女性人物和特定女性群体

这方面的研究主要有马中平关于丁缊辉的研究(1992)；孟宪玲关于刘清扬的研究(1994)；赵慧对当代回族女作家的评论(1995)。丁缊辉是目前所知第一个将女人经《欧姆戴》译成汉文的穆斯林女性，作者称她为女译经家。刘清扬是回族女社会活动家。回族女作家是一个人数不多的群体。总之，这方面的研究虽然不多，但开辟了又一个新的研究领域。

世俗国家中的有信仰女性群体*

中国妇女研究中的历史著述不断增多，但很少有人关注宗教在妇女生活中的持久地位。由于市场经济的腐蚀性影响，中央政治控制的弱化，大众观念和理想的普遍变化，以及全球信息的冲击，1949年之后僵化的意识形态早已松动，但妇女获得平等权利的正统思想却保留了下来。80年代中期前，中国研究人员赞同世俗价值观与妇女解放的进步密不可分，依据全国妇联的框架写作。高校和研究机构的后来者们大多也持这样的看法，他们为本土妇女学多元

* 此节由雅绍克撰写。

化研究贡献出的是多种分析、方法论和主题（见 Frick 等，1995；Sausmikat，1995）。

中国学者普遍强调进步性和现代性，只有个别人例外。源自马克思主义理论的看法是，历史的发展最终将导致宗教信仰及其教会代表的消亡（见 Christopher lasch，1995，西方的历史进步观念同样否定宗教，把宗教信仰视为不成熟的少年期的“依赖性”），只是在社会主义过渡时期，才允许个人的宗教信仰权与大众不信宗教的权利共存。如河南省宗教事务局的发言人在《河南日报》一篇文章中（1991 年 11 月 10 日）解释的那样，国家的互不干涉政策，有效地保证了国家倡导的世俗（共产主义）价值观在有关现代性和进步身份的公共话语中的主导地位。

的确，不少中国学者仍把宗教归入阻碍社会实现全面男女平等的“传统”的非建设性的女性观范畴，将信仰虔诚等同于经济、社会、政治落后。这一僵化的意识形态假定，将宗教压缩为“宗教市场”的消费对象，使其成为继续阻碍性别进步的不平等的见证。大量女性参与宗教活动被作为依然存在着压力和不公平、妇女在中国经济现代化后又遭遇新的不平等的象征（杜芳琴，1988：304）。一位颇有影响的妇女教育问题讲演者，既与河南妇联有密切的工作关系，又是新时期性别行动主义的一个代表声音，在河南全省各地的诸多演讲中，从不触及宗教问题。对她而言，宗教不是个问题，不是带进公众论坛的事情，而“是私人的事儿”（访谈，1995 年 11 月，郑州）。

地方志和妇女运动文献只记录社会主流的情况，听不到那些边缘化运动的声音。早期女共产主义改革家燕斌的声音，代表着一条似乎连续不断的世俗主义历史进步的链

环。早在1907年，河南籍的年轻知识分子、政治改革家、昙花一现的女权主义杂志《中国新女界杂志》的编辑燕斌，就呼吁妇女向愚昧的根子——宗教发起进攻，她声称妇女应该认识到，既没有"神佛"，也没有"鬼怪"。对改革者而言，宗教阻碍进步是一条公理，社会公平只能在以科学技术为支柱的民主社会才能实现（豫人，1984）。

这样的知识和意识形态传统，使人几乎不可能平心静气地思考宗教的社会地位。学术论述和全国妇联的出版物，都反映出一种概念化范式，将宗教信仰和妇女的受害者地位联系乃至等同起来。像杜芳琴解释的那样，正统史学家和新时期性别学学者的代表思想是：在原始宗教中，信仰系统的功能是解释无法讲清的自然和社会现象。随着生产水平的提高和科学技术的进步，这一早期功能被深埋在妇女痛苦历史中的另一功能——慰藉的功能取代，那些在工业化和现代化的巨大压力下感到虚弱无助的人们，仍然需要这一功能（杜芳琴，1988：304）。虽然杜芳琴关注的是佛教和道教的影响（对汉族学者来说，不把伊斯兰教作为本土传统宗教是很平常的），但她谈到了宗教的多元表现。

河南妇联1989年出版的《河南妇女志》（李春艳，1989）是这类出版物的代表，它不仅将整个注意力放在汉族妇女的生活和活动上，而且还用同一个解放标准，把所有妇女放入统一的物质进步、或者说完全隐身的模式中去。老一套分析框架是，把政治、宗教、家族、父权制作为"旧社会"压迫妇女的四条锁链。在这个一成不变的、依然占统治地位的妇女受压迫定义中，新中国的解放行为（作为社会主义进步的基石）与解放者的持久合法性问题相关。妇女解

放的历史行动及这一解放的性质盘根错节，成为权利关系的一个象征。

在历史学家继续按官方的政治变革分期阐释妇女的渴望和义务的地方，历史和现代术语都不能用来展示另一种形成对照的生活方式和解放标准——如构成中原穆斯林妇女生活转折点的因素。

第2章

女性宗教文化的兴起

伊斯兰文化的边缘地区往往呈现出与中心地带（阿拉伯穆斯林世界）不同的特色。在中国，主要是在中原地区，以清真女寺（简称女寺）、女阿訇为代表的女性宗教文化，是伊斯兰教本土化过程中较为独特的文化现象之一。穆斯林妇女在专属于自己的女寺中沐浴、礼拜，在女阿訇的指导下学习最基本的信仰知识、宗教功修知识、与女性生理（经期、孕期、产期）有关的净仪知识。完成宗教功课后，她们常常聚在一起，交谈各种感兴趣的世俗事务。修建清真女寺被中原穆斯林视为理所当然的事情，独立主持教务的宗教素养较高的女阿訇受到男女穆斯林的尊敬。

为什么在中原地区出现这种独特的文化现象？女性宗教文化是如何产生、发展的？它的存在与发展对穆斯林妇女和穆斯林社会产生何种影响？中原穆斯林对此作何解释？我们对女寺产生发展历史的考察，回答了这些问题。

"中原"是一个随着历史演进不断变化的文化地域概念，它有狭义广义之分。狭义的中原指今河南省一带。广义的中原指黄河中下游地区（包括河南的大部分地区，山东

西北部和河北、山西的南部）或指整个黄河流域；又指有别于边疆地区的中国内地，即汉族及其前身——华夏族的实际分布区。在后一种意义上，中原实际是指汉文化分布圈。杨庭硕、罗康隆二位学者在《西南与中原》一书中谈到中原概念的历史变化。“先秦时代，主要指黄河中游，以后逐步扩大到黄河下游及淮河中上游，即华夏文化流播区。秦汉以降，‘中原’一词是指以黄河流域为中心，扩展到长江中下游及岭南部分地区，即古汉文化流播区。10世纪以后，现代汉文化形成，汉文化中心区转移到了长江中下游地区，‘中原’的概念则包括了黄河流域、淮河流域、长江中下游及岭南等地区，也即是现代汉文化的核心流播区”（1992：4）。人们常常在不同意义上使用中原概念。考虑到女寺产生发展的历史背景，我们使用广义的中原概念，研究关注的地域主要包括河南、河北、山东、陕西、山西、安徽、江苏、浙江、湖北等省的部分地区，即历史上的燕、赵、齐、鲁、梁、秦、吴、越之地。

自唐至宋，因种种原因来到中国的穆斯林主要生活在汉文化发达的城市和港口。元代穆斯林遍布全国，中原是穆斯林较多的地区。明末清初（16世纪末至18世纪前期）席卷中国穆斯林社区的以伊斯兰教本土化为特征的精神文化建设高潮中，伊斯兰教经堂教育最先在中原建立、发展，先后形成了陕西、山东两大学派，其影响范围遍及全国所有穆斯林聚居区。最早的清真女学（简称女学，又称女子经学，即对妇女进行伊斯兰教教育的学校）也在这一带创办。宗教教育的兴盛使中原地区不仅成为当时的中国伊斯兰文化中心，而且成为女子经学教育的发源地。后来中国伊斯兰文化中心西移，但女学制度仍在中原

（主要是河南、河北、山东、安徽、山西等省）发展，至迟在清嘉庆年间（1796—1820）、出现由女阿訇主持教务的清真女寺。

在近代中国穆斯林知识分子发起的新文化运动中，清真女寺受到伊斯兰教学人和普通穆斯林的关注。从清末民初到20世纪50年代中期短短的几十年内，华北、江南、西北、东北等地陆续修建了不少清真女寺。尽管近现代频繁的战乱和激烈的社会变迁使中国的宗教文化受到极大冲击，但牢牢扎根于中原地区的女寺文化一直生存发展着。至今，这里仍是中国清真女寺数量最多、影响最大的地区。研究与中国穆斯林妇女有关的问题，不能不把关注点首先放在中原一带。

1．生存压力——从唐宋受优待的蕃客到明清受歧视的中国人

自唐代穆斯林定居中国开始，他们及他们的后裔一直面临着无法回避的生存问题——伊斯兰教的生存和穆斯林身份的存亡。作为异文化的携带者、传承者和社会的边缘群体，生活在汉文化圈中的穆斯林时时感受到两种文化的差异和由此而生的压力。影响他们生存状态的主要因素是历代社会统治者的民族宗教政策，政策所限定的穆斯林及其后裔的政治地位和社会地位，在适应中国社会大环境过程中主流文化的影响，等等。自唐至清，统治阶级对穆斯林的态度及相关政策，经历了从宽容开放到强迫同化、不平等对待的变化。穆斯林在中国社会中的地位亦随之改

变，从具有较高经济政治地位、受优待的社会阶层，变为受歧视的中国人，生存的压力亦越来越大。

白寿彝先生早期发表的“中国伊斯兰之发展”一文中，将中国伊斯兰教的发展区分为两个时期：第一时期自唐代至元代，第二时期自明代至清代。他称第一时期为“伊斯兰移植时代”，第二时期为“厄难时代”(李兴华、冯今源，1985：53—58)。两个时期穆斯林的社会地位和生活环境有相当大的差别。第一时期穆斯林在相对宽容开放的文化环境中生存，伊斯兰教以侨民宗教的身份在穆斯林中世代传承。第二时期不平等的民族宗教政策使穆斯林和伊斯兰教面临日益严重的生存危机。秦惠彬等先生将明代以后穆斯林社会面临的问题概括为求同存异的政治问题。他们认为，“在明代以后，无论对于穆斯林小社会，还是对于中国大社会，‘求大同存小异’都是一个严肃的政治问题”(李兴华、秦惠彬、冯今源、沙秋真，1998：98—99)。

唐宋元时期穆斯林的社会地位

历史资料，尤其是官方资料，常常是个人、阶级或群体的社会地位的反映。一般说来，只有社会统治阶级和大人物才有资格进入史册。在男性中心的社会中，留给上层女性的位置也很少。因此，当研究对象是社会下层群体或女性时，遇到资料缺乏的困难是很自然的。自唐至元，历史文献中有不少关于穆斯林的记载，这些记载使我们能够从一个角度(即使是从男性中心的角度)，了解穆斯林社会地位的变化及其对穆斯林社会的影响。

具有优越经济政治地位的穆斯林男性

唐宋时期，中国实行对外开放的政策，鼓励国际贸易，与阿拉伯帝国间的政治、经济、文化交流非常活跃，使节、商人往来不绝。穆斯林商人多停留在交通便利、经济繁荣的港口城市或大都市。中国政府给予来华的使节、商人极高的礼遇，称他们为蕃客，对留居者实行优惠政策。不少穆斯林因之留居中国多年，甚至终生不归。他们聚居的街区被称为“蕃坊”。宋代，政府在蕃坊设蕃长(由蕃客担任)，蕃坊成为政治建制的行政区域单位(李、秦、冯、沙，1998：72—76)。蕃坊内“保有比较浓重的母国文化气氛”(同上：76)，穆斯林按传统的伊斯兰方式生活。他们修建礼拜寺，为子女设蕃学。穆斯林之间发生诉讼，亦按伊斯兰教习惯法判理。

在以汉族为主体的社会等级分层体系中，皇帝和各级官员是上等阶层，是权力和财富的代表。作为受上等阶层欢迎的客人，来华的穆斯林自然享有较高的社会地位。唐宋史料中记载了不少穆斯林的名字、事迹和政府对他们的关照。这些穆斯林多为留居中国多年的商人，是挥金如土的一方豪富。不少研究回族和伊斯兰教史的学者列举有关史料，统计使节往来的次数，谈他们的地位和影响，如白寿彝先生(1983)，杨怀中先生(1991，1995)，秦惠彬先生(1995)等。这些史料告诉我们如下情况：使节和商人都是男性(亦有个别商人的妻子随丈夫来华，见李、秦、冯、沙，1998：93—94)；作为使节，他们是当时中国最尊贵的客人，政府官员殷勤接待他们，皇帝召见时，常常给他们很优厚的赏赐；留

居中国的穆斯林商人多与居住地的官宦阶层交往，甚至联姻，成为具有优越的经济政治地位、影响较大的人物；入籍中国的穆斯林和他们与中国人联姻所生的孩子（被称作“土生蕃客”）可以参加科举考试，入仕为官（参见李、秦、冯、沙，1998：47—49，53—57，72—85，92—94）。

杨怀中先生总结了唐宋时期穆斯林的经济活动和信仰状况：“中国政府对东来的穆斯林实行一系列利于国际贸易的特殊政策，故东来的穆斯林商人能够保持宗教信仰、生活方式、文化传统。东来的穆斯林其目的在于贸易，不在传教，故伊斯兰教只在东来的阿拉伯、波斯穆斯林商人内部祖辈传承。”“阿拉伯商人一手拿着《古兰经》，一手拿着货物，他们在进行物资交流的过程中，同时就架起了跨文化交流的桥梁”(杨怀中、余振贵，1995：83—84)。唐宋王朝开放宽容的政策、中国发达的经济和丰富的文化，吸引着东来的穆斯林。在中国政府的保护下，他们按自己的方式生活，自由地享受着当时世界上最灿烂的文明成果。伊斯兰教信仰只是东来穆斯林生活中的重要内容，其影响范围限于蕃坊，即与他们结婚的妻子和他们的儿女。

元代，人数不多但强大的蒙古民族成了统治者，社会等级分层体系也发生了变化。被汉族人称为夷狄的少数民族高高在上，原来处于统治地位的汉族人成了下等阶层。位于社会分层体系最高级的是蒙古人，随蒙古大军东来的中亚、西亚、波斯一带的工匠、平民、官员、学者、军士、商人等色目人(即西域各族人，共31个种族，其中最主要的成分是回回)，是仅次于蒙古人的二等民族。作为颇受重用的阶层，不少回回上层人物成为高官显宦，跻身于统治者的行列，握有政治、经济权力。建功立业的穆斯林被载入史册。

白寿彝先生在20世纪30年代发表的《元代回教人与回教》一文中，列举了在中央政府任高官的穆斯林16人，在地方政府居要职的32人（李兴华、冯今源，1985：168—206）。据冯今源先生的不完全统计，提供了更大的数字：元代任职中书省的重要回回官员共计36人次，任职行中书省的重要回回官员共计61人次（李、秦、冯、沙，1998：190）。由此可知，穆斯林在元代政治生活中具有重要位置。在经济生活中，穆斯林传统的经商才能使他们继续保持着优势。元代史料中有不少关于"富贵回回"的记载（参见李、秦、冯、沙《中国伊斯兰教史》，1998：182—198）。在文化科技领域，穆斯林也有明显的优势。伊斯兰文化的优秀成果如天文、历算、医药、建筑、武术等，由穆斯林中的知识分子传播到中国社会。

被迫东来的穆斯林虽离弃了故土，但在中国找到了安居之地。元代统治者"因其俗治其民"的政策，对回回各类人才的重用，使穆斯林保持着较高的政治经济地位。他们的文化传统和生活方式因之得以保存，伊斯兰教文化也得到了较唐宋时期更为广泛的传播，礼拜寺遍布各地。元代河北定州清真寺所立汉文碑记云："回回之人遍天下……今近而京城，远而诸路，其寺万余，俱西向以行拜天之礼。"（《中国伊斯兰百科全书》，1994：133）

元代东来的穆斯林绝大多数是男性，携带家眷的只是少数上层人物，因此，娶中国女子为妻的现象相当普遍。虽然文献中不记载普通穆斯林的情况，但中原地区一些穆斯林家庭流传的色目人祖先与汉族女子通婚的传说，证实了这一点。由于外来穆斯林人数众多，通婚时间不长，元代穆斯林的外貌特征仍保持着外来人的特点。明初颁布的《明

律集解附例》卷六纂注记："色目即回回，钦察又回回中之别种。回回拳发大鼻，钦察黄发青眼。"（[明]郑继芳等校订，1969年影印：710）。由此可知，入元百余年后，穆斯林仍保留着与汉族人不同的体貌特征。这种特征和优越的政治经济地位，使元代穆斯林与汉族人有着明显的区别。

白寿彝先生早就注意到了元代穆斯林的地位和人口特点，他写道："(1) 在人的方面，以外来的伊斯兰人为主体。元代虽有蒙古人及汉人之新分子参加，并不能改变这种情形。(2) 在经济方面、政治文化方面，伊斯兰人都居主动的或自由的地位，至少不是被动的或被压迫的地位。元代虽有蒙古人高高在上，但也不能改变这种情形。"（李兴华、冯今源，1985：55）

元代，外来的穆斯林以伊斯兰文化携带者的身份进入中国，较高的政治经济地位使他们可以保持自己的文化传统。虽有一些穆斯林因仰慕中国文化自愿"汉化"或"儒化"，成为著名的儒学家、诗人、书法家、画家、曲家（如萨都剌、丁鹤年及其姐姐丁月娥、高克恭等），伊斯兰文化也开始了与汉文化相互交融、相互影响的历史，但伊斯兰教对穆斯林及其子女的影响居主导地位。

自唐至元，具有优越经济、政治、社会地位的穆斯林男性，越来越深地融入中国社会，其身份也不断发生着变化。秦惠彬先生概括了这一变化进程："在唐代是'蕃商胡贾'，在五代是'蛮裔商贾'，在宋代是'土生蕃客'。后经元代的'色目人'阶层，在明代，就内地而言，终于形成了'回回民族'。于是也就形成了有自己特殊利益（包括思想文化方面的）要求和价值取向的穆斯林社会。"（李、秦、冯、沙，1998：98）

夫荣妻贵——唐宋元时期的穆斯林女性

在传统父权制社会中，女人的地位低下。历史文献中关于女性的记载很少，与穆斯林女性有关的记载更是凤毛麟角。我们只能依据零星的史料和流传至今的一些民间传说，粗略地描述穆斯林女性的情况。

见于记载的唐宋时期的穆斯林均是男性，有无女性随同前往，无可考。但一些文献涉及外国人（蕃人）与中国女子通婚的情况。唐贞观年间，为保护与外国人通婚的妇女，官方专门告知娶汉妇的蕃人，不得带妻子回国。《唐会要》卷一〇〇记："贞观二年（628 年）六月十六日敕诸蕃使人，所娶汉妇女为妾者，并不得将还蕃（1955 年重印：1796）"，可见使人等外国人娶汉妇女情况相当普遍。公元 651 年，大食国使者初次到长安，自后使者频频到达，148 年中进入长安的大食使节共有 39 次之多（沈福伟，1985：131）。民间交往一般都在官方交往之前，使节多为商人这一史实，表明在正式建立官方关系前，已有穆斯林商人前来中国，他们中一些人也有可能娶中国女子为妻。

宋代，与穆斯林女性有关的记载多一些。宋人朱彧记他在广州所见蕃妇："《乐府》有《菩萨蛮》，不知何物。在广州，见呼蕃妇为菩萨蛮，因识之（丛书集成 1935—1937，《萍洲可谈》卷二：20）。""菩萨蛮"是阿拉伯语"穆斯林"的波斯语音译，朱彧所见蕃妇应是穆斯林妇女。早在唐代，广州已有蕃商定居，朱彧所见蕃妇是来自海外的穆斯林女性，还是蕃客与中国妻子所生外貌特征异于中国人的女子，很难说，但她们是穆斯林女性则毫无疑问。南宋初，穆

斯林女性还被称作"波斯妇","蛮媪"(李、秦、冯、沙,1998:93—94)。

宋代嫁与蕃商的汉族女子更多,而且有不少是出身高贵者。《宋会要辑稿·职官44》记:高宗绍兴七年(1137),穆斯林"大商蒲亚里既至广州,有右武大夫曾纳利其财,以妹嫁之,亚里因留不归"。《萍洲可谈》还记了一件宗室女嫁给广州穆斯林的事情:"元祐间,广州蕃坊刘姓人娶宗女,官至左班殿直。刘死,宗女无子,其家争分财产,遣人挝登闻鼓,朝廷方悟宗女嫁夷部。因禁止三代,须一代有官,乃得娶宗女(《萍洲可谈》卷二:22)。"

陈垣先生谈到唐宋时代穆斯林与汉妇女通婚情况时写道:"五代时国主喜纳波斯女,而宋时宗族亦爱嫁大食人(李兴华、冯今源,1985:9)。"由此可知,唐宋时期居住在中国通都大邑的穆斯林商人,以优越的经济和社会地位吸引着上层社会,他们所娶的中国妻子有不少是出身于有权势阶层的女子。

伊斯兰教要求穆斯林必须与有同样信仰的人(或有经典的一神教信徒)结婚,儒家道德要求女子服从丈夫。在两种文化的影响下,接受丈夫的宗教信仰,按丈夫的方式生活,是嫁给穆斯林的汉族女子惟一的选择。唐宋时期关于蕃坊生活的记载证实了这一点。穆斯林在坊内设蕃学,建礼拜寺,在坊外修公墓,坟墓"皆南首西向"。他们及他们的子女完全按穆斯林的方式生活,"衣装与华异,饮食与华同","但不食猪肉而已","非手刃六畜则不食"(《萍洲可谈》卷二:19)。看不到中国妻子对穆斯林丈夫生活的任何影响,她们和她们的子女完全伊斯兰化了。她们的丈夫是侨居中国的外国人,子女是土生蕃客(土生外国人),只有

她们自己是中国人。不管当初结婚时是否情愿，嫁给蕃客作了蕃人妻的中国妇女，便成了最早的中国穆斯林。

刘凤五先生在《回教传入中国的时期》一文中分析了唐代蕃人妻——汉族女子改奉伊斯兰教的原因。他以为，"中国人的宗教信心并不深，且唐初对于各种宗教，皆取放任主义，政府对于人民宗教的信仰，并不干涉。故中国女子，既嫁给回教徒为妻，日久，当然会被丈夫同化，而信仰了回教。中国人之信奉回教，也就是从这种关系开始"（李兴华、冯今源，1985：106）。不管最初的起因是什么，历史作了这样的安排：第一批中国穆斯林是女人，而且多是出身于地位较高家庭的女性。

元代汉文史料中关于穆斯林女性的记载很少，只是当身居高位的穆斯林的母亲或妻子是回回时，才注上一笔。如记回回人别罗沙，"其母回回氏，其妻答失蛮氏，亦回回人"（引自李兴华、冯今源，1985：138）。

《世界征服者史》中有不少穆斯林妇女、儿童被掳入中原，分赐给百官作奴婢的记载（李、秦、冯、沙，1998：208）。这些任人宰割的弱者能在多大程度上掌握自己的命运，保持原有的信仰，很难说。元代入华的穆斯林主要是兵士、工匠、商人、宗教职业者等男性，他们中的绝大多数分布在汉族区，婚姻对象只能是当地汉族妇女。

中原回族中流传的故事提供了穆斯林男性与汉族姑娘通婚的佐证。一个故事讲嫁给回回的汉族女子学会做回回食品，按回回方式生活，但不会说回回话。她为此苦恼。她的母亲劝慰她，穿回回衣，吃回回饭，不会说回回话没有关系（讲述者，回族诗人姚欣则）。这个故事告诉我们，穆斯林男性使用母语，与他们结婚的汉族女子有学习丈夫语

言，了解丈夫文化的愿望。这种愿望有助于她们适应丈夫的生活方式,成为穆斯林。

另一个家庭姓氏传说故事，讲述的也是穆斯林祖先与汉族姑娘通婚的事情。该故事流传在河南省偃师县一个回族村，有两种不同的版本。一个版本讲色目人祖先在洛阳打抱不平,杀死了一个蒙古人,避难来到偃师,恰遇汉族姑娘遇险、搭救了她。姑娘的父母为表感激之情，将女儿嫁他,但提出一个条件,长子随母姓,次子随父姓。该村的回族因之有两姓。另一版本的具体情节不同，但穆斯林祖先娶了汉族姑娘，从此有了两个回族姓则一样。虽然有孩子继承了汉族母亲的姓，但母亲、孩子及他们的后裔都成了穆斯林。20世纪80年代以后,继承母姓的穆斯林开始参加母姓家族的祭祖仪式,但用穆斯林的方式缅怀祖先。

唐宋时期，伊斯兰教对婚姻对象的要求和儒家的夫权观念，使蕃客的妻子与丈夫的文化认同，成为最早的中国穆斯林。在中国政府的优待政策保护下，她们及她们的丈夫、子女形成了一个特殊的地位优越的群体，但人数不是太多。元代,大量穆斯林被迫东来,国破故土难归逼迫他们以新居地为家,通婚使穆斯林的人数大增。百余年间,来自中亚、西亚、波斯等地的穆斯林和他们的妻子儿女,以及唐宋时期留居中国的“蕃商胡贾”、“蛮裔商贾”、“土生蕃客”的后裔,融成了有着共同信仰的回回民族。在这个过程中,女人是被动的,或是被利用的。她们被父兄因经济、政治的目的,嫁给异国人、外来人,被丈夫当作生儿育女的工具。但她们作了妻子、母亲后,遵奉丈夫的宗教信仰,成了穆斯林。唐宋元时期穆斯林较高的社会地位，统治阶级对伊斯兰教的宽容态度，使穆斯林无需为保持自己的宗教信仰和

文化传统担心，亦不需要女性为伊斯兰教做什么。穆斯林女性只是以妻子和母亲的身份，起着延续种族的作用。

明清时期——受歧视的回回

明代开始，穆斯林的处境发生了变化。作为占人口绝大多数曾遭受不平等待遇的汉族人的代表，明统治者推行大民族主义政策，一向被视为夷狄的少数民族又恢复了低等民族的地位。明政府禁胡姓、胡语，废胡制，禁色目人本类自相嫁娶，采取强迫同化政策。《大明律》"蒙古色目人婚姻"条规定："凡蒙古、色目人，听与中国人为婚姻（务要两厢情愿），不许本类自相嫁娶。违者，杖八十，男女入官为奴。"（《大明会典》卷4，1976年重印：2287）注解云："……夫本类嫁娶有禁者，恐其种类日滋也。"（《明律集解附例》，1969年重印：711）显然，明统治者不喜欢中国最重要的地区有异民族存在，欲通过法律将入居中原的诸民族完全汉化。具有另一种文化传统、外貌特征迥异的回回开始受到政治上、文化上的压迫，在法律上不能享有与汉族人同等的地位。强迫同化的政策，使穆斯林开始面临自身（指文化身份）及伊斯兰教的生存问题。

如何处理与社会主流文化的关系，要不要保持自己的传统生活方式及穆斯林身份，如何保持？这些必须面对的现实问题，摆在穆斯林面前。上层社会只有一种文化规范，不容许任何与儒家原则相悖的文化存在。有功于明身居高位的穆斯林陷入了困境，隐瞒或忌言穆斯林身份是他们中不少人的选择，背教现象普遍，尤其是身居高位者，故有"官至三品即反教"之说。但明王朝并不禁止伊斯兰教的存

在，而且因有功于明室的穆斯林人数较多，明王朝不能不对他们的信仰予以一定尊重。身居高位的穆斯林虽忌言自己的回回身份，但他们中不少人若有机会，便为修建清真寺出力。皇帝也应他们的请求敕建清真寺，如明洪武初“明太祖高皇帝敕建礼拜寺于金陵，御制至圣百字赞”；明宣宗曾应郑和之求敕建南京礼拜寺；西安、关中等地，亦有敕建礼拜寺（参见刘智《天方至圣实录》卷二十，1984 年重印：358—374）。敕建清真寺提高了伊斯兰教的社会地位。穆斯林上层人物用种种方式对伊斯兰教的支持，使伊斯兰教在中国社会中继续占有一席之地。

但普通穆斯林的日子渐趋艰难。从《大明律》关于蒙古、色目人婚姻的禁令看，当时汉族人不愿与地位低下的穆斯林通婚的现象相当普遍。明统治者为此作了补充规定：“其中国人不愿与回回、钦察为婚姻者，听从本类，自相嫁娶，不在禁限。”（《大明会典》卷四，1976 重印：2287）明代关于通婚的禁令执行得怎么样，无法确知。但从中国穆斯林外貌特征的变化看，回汉通婚者应为数不少。

为保持自己的文化传统和信仰，穆斯林有自己不违反官府禁令的办法。回族穆斯林中至今仍存并为绝大多数人奉行的回汉通婚原则，成为明清时期社会大环境不利于穆斯林的情况下，穆斯林人口继续增长的一个重要因素。穆斯林认为，最好的婚姻是男女双方都是穆斯林，若与非穆斯林通婚，对方必须改奉伊斯兰教，不管对方是男是女。在父权制社会中，妻子服从丈夫是女子必须遵奉的道德准则。穆斯林因此认为，娶汉族女子为妻尚可，穆斯林女子嫁汉族丈夫则不行。若嫁与汉族丈夫，男方必须服从妻子的生活习惯和宗教信仰，成为穆斯林。在穆斯林地位低下的

明代，有地位的汉族人不会将女儿嫁给回回，只有地位低下，娶不起妻子的汉族男子才会与穆斯林联姻。这种状况使穆斯林的经济地位和政治地位更趋低下，伊斯兰教渐渐从元代以前社会上等阶层信奉的宗教变为穷苦的下层人的信仰。

明代身居高位背叛伊斯兰教的毕竟是少数，大多数居于社会下层的穆斯林，尤其是虔信者，虽处于受压迫的困境，但信仰之心未变。有身份的宗教职业者和虔信者，为了信仰远离社会上层，渐渐与外界产生隔膜。明中叶以后的锁国政策使伊斯兰教与国外宗教界的交流也越来越少。伊斯兰教因之趋于保守、衰落状况，下层化的趋向日益明显。通婚使穆斯林的人数增多，但他们对自己信奉的宗教不甚了了。消极退守的伊斯兰教与穆斯林人口增加对宗教文化的需要不相适应的矛盾，日渐突出。明中后期，已是"经文匮乏，学人寥落，既传译之不明，复阐扬之无自"(《中国伊斯兰百科全书》,1994:223),面临着严重的生存危机。

如何保持自己的文化传统和穆斯林身份，如何与周围环境相适应？是衰落、同化、湮灭于周围海洋似的汉文化中，还是奋起改革，弘扬伊斯兰教文化，寻求与汉文化环境相协调的并存之路？自明末始，关心伊斯兰教命运的学者和普通穆斯林开始思索这些问题，并作出了选择。约从16世纪起，以传授伊斯兰教经籍、振兴伊斯兰教为目的的经堂教育，在穆斯林社会发展开来，并很快成为一场民众普遍参与的文化运动。

这场文化运动没有因朝代的更替而中断。清王朝实行"分而治之"、"因俗而治"的统治政策，虽具有明显的阶级压迫和民族压迫性质，但保持了原住民族格局，保持了少

数民族地区原有的习俗、语言、文化和生活方式（参见成崇德《18世纪的中国与世界·边疆民族卷》，1999）。清康熙帝颁行“圣谕十六条”，重兴学，重教育，客观上有利于思想文化发展。因此，明末穆斯林社会兴起的以经堂教育为主导的文化建设运动得以继续发展，在清前期达到高峰。

2. 穆斯林社会第一次民众文化运动

明末开始的以经堂教育的建立、汉文译著的开展为主要内容的伊斯兰教精神文化建设，是一场由陕西穆斯林学者发起，渐渐普及全国各穆斯林社区的自发的民众文化运动。这是中国穆斯林社会历史上第一次民众普遍参与的文化建设运动。穆斯林中的知识分子（经师）是运动的发起者和倡导者，参与者是男女穆斯林。其特点是注重对伊斯兰教典籍、教义的传习，普设义学，并采取适合穆斯林状况和社会现实的改革——用汉文宣传宗教知识和基本教义。在经师的倡导和穆斯林的支持下，穆斯林社区形成了学习教义的热潮。在这一过程中，中原穆斯林不仅推行男子经堂教育，还创办了女子经学。

中国伊斯兰教和回族研究学者论及这段历史，多注重它的宗教渊源和中国封建社会传统私塾教育的启发，以及明中叶以后的锁国政策造成的宗教人才严重不足等状况，较少论及主流社会文化环境对穆斯林社会精神文化建设的影响。只要与明末清初主流社会思想学术状况比较，不难发现，同期穆斯林社会的精神文化建设运动与之有相似之处。主流社会“学者人才辈出，著作如林”，谢国桢先生认

为这些学者“有先秦诸子百家争鸣的风格，有东汉党锢坚贞的气节，摆在历史的进程上，有并驾齐驱的局势，承前启后推陈出新的作用……可以说是在吾国历史上的文艺复兴时期，开了灿烂的花朵”(谢国桢，1982：1—2)。穆斯林社会也是人才辈出，著述颇丰，富于批判精神和创造性。与主流社会不同的是，在多种因素共同作用下，穆斯林学者的思想迅速传播到民间，与普通穆斯林的宗教生活实践相结合，重教兴学，引发了一场精神文化建设运动。不少著名经师兼通伊斯兰教和儒家文化，他们以儒释经（伊斯兰教经籍），用中文著述，使伊斯兰教与中国文化在较高层面相融（参见第1章）。普通穆斯林从生活实践的角度，扩展了文化融合的广度和深度。

“不同的文化互相接触、互相激荡之后，往往会形成一种崭新的文化，一方面拥有原来文化的特质，一方面发展出全新的文化特质；这些不同的文化特质完美地、自然地、充分整合地结合在一起，成为一个文化丛结（cultural complex），使生活在其间的人完全不自觉地遵之而行”（林治平，1998：27页注2）。在伊斯兰教文化特质与中国传统文化结合的过程中，具有独特品性的中国伊斯兰教文化形成了。中原穆斯林创办的清真女学，以及在女学基础上发展起来的清真女寺及女性宗教文化，是其中最有特色的内容之一。

杨怀中先生从伊斯兰文化传播、发展的角度，提出了中国伊斯兰文化发展四次高潮说（见杨怀中、余振贵：《伊斯兰与中国文化》第四章）。若从民众参与的角度观察、阐释历史，则会有完全不同的解说。我们的研究对象是生活在中国汉文化区，但不见于主流社会历史文献的弱势群

体。因此，不将伴随战争征服、由强权支持的伊斯兰文化的传播，与穆斯林社会自发的、民众普遍参与的、与主流社会文化相适应的文化建设相提并论。

记述明末清初中国穆斯林历史上第一次伊斯兰教精神文化建设运动的主要资料，是清康熙年间由伊斯兰教经师撰写的《经学系传谱》（简称《传谱》）。这是一本记述明朝和清朝前期中国"回族、撒拉族中伊斯兰教著名经师和他们之间的传承关系及其社会活动的惟一的一部作品"（[清]赵灿，1989：前言1）。《传谱》初稿完成于清康熙三十六年（1697），是一部以"真回破纳痴"（即著名经师舍起灵）署名，集体编辑而成的传记体手稿。执笔者是舍起灵的学生赵灿。舍起灵（字蕴善，自号破衲痴）当时被誉为"大才大用"的经学大师，一生设帐讲学四十多年，受聘二十余处，授徒以百计，从南国广东到北国辽宁都有他的学生。他选取入谱稿经师的标准非常严格，每一位都必须是当时人们所承认的品学兼优的宗教学者。撰写者的态度也很严肃，无论为谁立传，遣词用语都十分严谨认真。该传谱因之成为极其珍贵的反映明清之际穆斯林社会真实的资料。从《传谱》资料看，这次自发兴起的民众文化运动具有以下特点：

第一，穆斯林中的知识分子——伊斯兰教经师是运动的倡导者，发起者。他们兴学育人，循循善诱，受其启迪者日众，渐渐形成民众普遍参与的文化运动。经堂教育的创始人胡登洲（1522—1597）有感于伊斯兰教的衰落状况，慨然立志兴学。他"设馆于家"，"好学不厌，诲人不倦"，受其教育的穆斯林"如梦者方觉"，慕名求学者越来越多。"吴、楚、燕、齐之彦，负笈载道，接踵其门而求学焉"（赵灿，1989：2）。胡登洲以后的经师继承师志，办学授经，使经堂教育迅

速普及于国内各个穆斯林社区。

第二，受汉文化影响较深的中原穆斯林很快接受新的经学教育形式，伊斯兰教教育中心渐渐自胡登洲的家乡陕西东移，山东、河南、河北、安徽，自武昌沿长江而下到南京、镇江、苏州、杭州一带，成为明清之际著名经师相对集中的地方。胡登洲授徒约百人，“其中之拔萃者，冯、海二先师”（同上：2）。选入《传谱》的胡的弟子共三位，皆为陕西人。由此可知经堂教育初创时期的影响范围，主要限于陕西省及周边地区。自胡的二传弟子开始，经堂教育的影响范围渐渐扩大。二传弟子设帐授学的地方已扩及数省，河南开封、郑州，江苏南京，云南巍山，宁夏同心等地，都曾是他们授学处，他们入传谱的弟子也多是中原各省人。从胡登洲的三传弟子开始到《传谱》写成的时候，长江中下游数省和黄河中下游地区，已成为当时的中国伊斯兰教文化中心。著名经师多出于此，或在这一带设帐授学。三传弟子中最著名的是有“状元爸爸”美称的陕西临潼人张少山，他随师到郑州刁沟受业，在此娶亲定居。学成后曾受聘在南京、西安等处任经师，活动范围在中原地区。在他之后，被誉为“东土学者之四镇”的著名经师（青海西宁的李定寰，山东济宁的常志美，南京的马君实，武昌的马明龙），有三位是中原人。其中以济宁常志美最为著名，“吴、楚、燕、秦诸馆之所出人才，未及济水之半，故大成者约百十余，而有济济多士之谚”（同上：58）。《传谱》的指导者舍起灵，是继常志美之后的著名经师，他在河南襄县娶亲定居，一生勤于讲经育人，影响遍及全国。

第三，强烈的忧患意识，弘扬伊斯兰教文化的共识。《传谱》所记明末清初经师和普通穆斯林对于伊斯兰教现

状的清醒认识，强烈的危机感和感人的办学热情，给人以深刻的印象。经堂教育的创办者胡登洲基于对伊斯兰教状况的清醒认识，兴学育人，他的努力使越来越多的穆斯林意识到办学育人的重要。--代代著名经师像胡登洲那样，始终保持强烈的忧患意识，为办学育人竭尽全力。《传谱》记舍起灵一面深研伊斯兰教经义，一面居馆授徒。在河南考城（位于今兰考县境）开学时，他回想自胡登洲创经学，数代经师传学的历史，想到自己的老师常志美，"欲宏其学，寤寐难安，惟恐泯灭其传，受授之间，昼夜不辍"（同上：89）。强烈的危机感促舍起灵全力以赴，为弘扬伊斯兰教研经育人。他授徒非常严格，常常在夜半之时到学生住处，查其勤惰。学生多夜不脱衣，日夜苦读，全心向学，成才者甚众。

在历代经师的启迪下，普通穆斯林也产生了危机感，他们对经师极其敬重，为弘扬伊斯兰教大力办学。《传谱》所录河南考城乡耆为办好经学所议定的诫约，表明了普通穆斯林对办学育人的重视。诫约讲述了办学原因：首先是因为"教道久堙"，穆斯林对教义不甚明瞭，必须有学者育人，才能"传经宏道，启迪后学，导引新进"，才能使伊斯兰教"绵延不绝"，"兴盛而炫耀常明"。其次是因为穆斯林"谋生终日奔忙，失学多年昏晦"，"必赖师长训益"，才能"唤回醉梦"，明瞭教义，"长幼遵行"。第三是本坊的小学生"无力远游，必藉师长教授经典，开宣义理"，方能"长志增知"。其中可堪造就者，使其成才。立诫约目的是为了不影响教学，禁止无事的乡耆到学校内聊天。如有违反者，除当面斥责外，还"议罚银米若干"（同上：14—15）。

危机感促成了男女穆斯林的共同行动。经师研习经

义，全力授徒；学子苦学；普通穆斯林助学、办学；妻子促丈夫求学成才。在经师和普通穆斯林的共同努力下，穆斯林社区形成了苦读经书，追求真学问的优良传统。游学（即求学者为寻求知识，不惮劳苦，到各地寻访名师）是当时公认的重要的成才之途。游学的学子得到各地穆斯林的支持，成才者受到普遍的敬重。《传谱》作者写道，读儒书，只有仕宦为宦一途，且不知结果如何。学经，则可获悠久之贵品。学儒做官不如学经成为名经师，是当时绝大多数穆斯林信奉的价值观念。不少穆斯林人才因之弃儒学经。《传谱》中所记弃儒学经，苦学成才及经师受人尊重的事例颇多。

第四，有意识地适应主流社会文化，寻求儒伊的融合点，并对伊斯兰教制度做必要的变革或创新。如何处理与汉文化的关系，如何既能与周围环境相协调，又能保持自己的文化传统？这是生活在汉文化环境中，着汉服、说汉话、与汉族民众有着广泛的社会联系，习儒易习经难的穆斯林必须面对的问题。正视现实，寻求与儒家文化的共同点，以儒释经，以汉文译经，使更多的穆斯林懂得伊斯兰教教义，使教外人士了解伊斯兰教，是明末清初穆斯林学者所做的第一个改革尝试。自胡登洲开始到《传谱》写成的年代，有过习儒经历的名经师有十余人，其中数人有汉文译著。汉文译著的问世使更多的人了解伊斯兰教，甚至有汉族人因此信奉了伊斯兰教。河南孟县桑坡村的姬姓穆斯林，祖上本是教习儒家文化的汉族先生，受著名经师的影响，全家信奉了伊斯兰教（访谈，姬国钧，1996）。河南博爱县的程姓穆斯林，是“二程”家族一位信奉伊斯兰教子孙的后裔（访谈，程希贤，1994）。

第二方面的改革是授经形式的变化，由过去父授子传

的家庭教育变为穆斯林社区办学，经师授徒。其发展大致经历了“设馆于家”（仿主流社会的教育形式，在家中开办伊斯兰教教育）或办“义学”于清真寺外，到入主清真寺，经堂教育成为惟一的宗教教育形式，讲堂（也称经堂）成为清真寺建筑的主要组成部分的变化。在清真寺任职的经师实行聘任制，凡有志求学的穆斯林皆可入学。这一制度改革有效地防止了滥竽充数者，也促使学子追求真知。

第三方面的改革是妇女教育的兴办。虽然《传谱》所记与妇女教育有关的内容非常简略，但据此可知当时的穆斯林重视妇女教育，在一些社区开办了女学。在普遍忽略妇女教育的主流社会环境中，重视妇女宗教教育，开办女学，是一个值得赞许的创举。

女性作用的发现

自唐至元，优越的社会地位使穆斯林无须为伊斯兰教和自己的穆斯林身份担忧。女性只是作为妻子、母亲存在，她们的主要作用是生儿育女。入明以后，穆斯林社会地位的下降和伊斯兰教面临的危机，使男人们不得不面对现实，重新思考问题。中原穆斯林呈小聚集状态分散居住在汉族人中间，是绝对的少数。河南是中原地区回族穆斯林人数较多的省份，但在总人口中的比重不过1%左右。与汉族民众不同的宗教信仰和生活习惯，多数人常有的优越感及对少数群体、特别是对被视为蛮夷的少数民族的歧视，使穆斯林常常感受到环境的压迫。所谓“同有畏心，其势必合”，遂形成“尚义、任侠、重团结之一种习性”（金吉堂，引自李兴华、冯今源，1985：253）。外界压力不仅促成了回族特

有的习性，还影响着穆斯林男性的女性观。弱势地位使男人们意识到要维护伊斯兰教的生存，需要每一个人的努力，不仅需要男人，而且需要女人。他们开始强调女性作为穆斯林、妻子和母亲的责任与义务，注意发挥女性在维护伊斯兰教信仰和文化传统方面的重要作用。

《古兰经》、圣训等伊斯兰教重要经典是不变的，但人们对经典的理解与阐释则因环境和时间而不同。明末清初的伊斯兰教学者首先从伊斯兰教经籍中寻找发挥女性作用的依据，他们承认并强调女性作为穆斯林与男人相同的责任、义务和学习权利；褒扬优秀穆斯林女性（圣人的妻子、女儿和圣人时代其他优秀女性）的美德，把她们作为中国穆斯林妇女的典范（见第一章有关内容）。

对圣人时代优秀女性能力和作用的肯定，使穆斯林学者和普通穆斯林重视杰出女子在学习掌握伊斯兰教知识上的才能，优秀的女子和男子一样赢得穆斯林的敬重。早在胡登洲开创经堂教育之前，就有出身于经学世家的女子成为令人尊敬的"女君师"。山西大同清真大寺一块明天启二年（1622年）碑文（见附录一），记载了一位著名女君师的事迹。这位女君师出身于经学世家，名苏明大师氏。"从碑文前后文看，她可能是明弘治元年（1488）来大同清真大寺的。由于她'经典家传'，得到'四方老师硕学'的尊敬，以至都督詹升（曾在成化十年为北京牛街礼拜寺请赐名号）、武平伯陈勋、掌教马滋、马骊、耆老海源等恳请撒元吉、麻循谋这些大同、右玉一带穆斯林的望族世家人物出头，再一次鼎新大同清真大寺。可见这位女君师的威望已非一般"（李兴华，1994：46）。由此看来，在经堂教育创办以前，出身于宗教世家的男女穆斯林都受伊斯兰教教育，其中出类拔

萃的女子很可能像家中的男子一样，成为清真寺的老师。苏明大师氏能赢得“四方老师硕学”的尊敬，肯定与他们有过学术交流。像这样杰出的女子数量不会太多，但秉承家教、具有一定伊斯兰教素养的女子不会太少，她们组成了穆斯林社会中一个宗教素养相对较高的女性群体，正是在这个小群体中，产生了最早的女经师。像苏明大师氏这样的女君师有多少，我们无法知道，但可以确知的是早在五百多年前（1488年），中国穆斯林社会中就有了受人敬重的女经师，女人的才能和作用得到穆斯林的肯定。

苏明大师氏任经师34年后胡登洲才出生，又过几十年后胡登洲开始倡办经堂教育。承继他的经师们注意发挥穆斯林妇女的作用，兴办女学。从此，受伊斯兰教教育的女性不再只限于出身经学世家的女子，普通穆斯林妇女也能在女学中学习伊斯兰教知识。女性在保持伊斯兰教信仰中的作用也越来越大。

女性作为妻子、母亲在维护伊斯兰教信仰中的作用，也被男性发现，并加以利用。《传谱》记载了一个依靠女人恢复宗教信仰的故事。一位名叫马戎吾的经师，听说同州（今陕西大荔县）的回回将叛教，就自备费用，带学生到其中一个村的清真寺住下。该村约300户人家，已有养猪的。马戎吾和学生到后，并不到村中探拜，每日只是研究经籍，教授学生。村中人不喜欢这位很可能对他们指手画脚的经师，冬天下雪时，有人将积雪堆到清真寺门口。马戎吾一点也不生气，只是让学生将积雪送出村外。有孩子来寺玩，他总是和颜悦色，常送他们爱吃的果品，很快赢得孩子的喜爱，来寺者越来越多。约一年后，马戎吾才开始教孩子们一点伊斯兰教知识。带孩子的老人来到寺里，马戎吾热情相

待，他们若问及与宗教有关的事，他才回答，不问，他什么也不说。后来送孩子入学者渐渐多起来，老人们有时也请马戎吾师徒到家做客。两年后，学经的孩子更多，马戎吾开始教他们礼拜，亦劝老人一起学礼拜。等他们学会后，才劝其沐浴后礼拜。孩子回家吃饭时，都劝他们的母亲遵奉伊斯兰教。

《传谱》作者评述道："盖行教道自内而起，凡人必欲妻喜，方能勇于向善耳。凡妇也，必由优待其子，而更称誉之，始能生喜故也。"作者的评述反映了当时经师对于妇女作用的认识：女人可以影响丈夫，使丈夫重新遵奉伊斯兰教。女人最高兴的事是别人待自己的孩子好，进而对该人生好感，听其劝告。马戎吾了解该村民众对他劝教行为的反感和女人的心理，先赢得孩子的好感，进而影响母亲，通过母亲来影响男人。在女人的影响下，该村人渐渐恢复信仰，有的人开始按时进寺礼拜。马戎吾这时才宣讲教义。晚上他在清真寺礼拜堂内悬挂布帘，妇女全都来听讲。有不少人痛悔前非，流泪忏悔。经过六年时间，同州所属七村约千余家，及近渭南十数村的回回，全都重新信奉了伊斯兰教（赵灿，1989：70）。

《传谱》还记载了一个妻子促丈夫成学的事情。安徽亳州有一位名叫李谦居的著名经师，幼习儒学，聪颖过人，私塾先生以为他日后必功成名就，悉心培养。但李谦居在经师的劝说下弃儒学经，去河南考城投著名经师舍起灵就学，得到全家人的支持。三年后，他请假回家探亲，家人非常高兴，只有他的妻子闭门不见。李问原因，妻子讲，我操持家务，侍奉公婆，是为了你学成归家。谁知你半途而废，我不能为你的成功高兴，见有何益？听妻子讲后，李立即返

回考城，又苦学了三年，大成返乡。妻子整妆相迎，全家为之高兴（赵灿，1989：104）。

《传谱》关于女人的记载不多，但据此可知当时穆斯林社会对女人在维护伊斯兰教中所起作用的认识。正是基于这种认识，中原穆斯林在办男子经学的同时，办起了女子宗教教育。

3．明末清初穆斯林男性主办的女学

关于明末清初女学及穆斯林妇女宗教教育情况的文字资料很少，我们只能依据有限的历史文献和实地调查资料，作粗略的描述。

根据穆斯林妇女宗教教育情况，可以大致将中国穆斯林社会分为三个地区，即中原地区、西南地区和西北地区。西北地区主要指甘肃、宁夏、青海一带。随着苏菲门宦势力在西北地区的发展，特别是自清乾隆年间开始，清政府对回族等穆斯林民族起义的残酷镇压，激起西北穆斯林不断的反抗斗争（参见 Joseph Fletcher. 1995; Jonathan Lipman, 1990），并由此生出对汉文化的抗拒心态，伊斯兰教的发展显示出黄土高原独具的特点，妇女宗教教育状况也与其他地区有明显的差异。至今没有见到这一地区清代办女学的资料，女性宗教教育主要采取家庭教育的形式。

西南地区主要包括云南及受其影响的周围省份。这一地区清代办有女学，但最早的女学建于何时，目前还不能确定。该地区的女学大都设在清真寺内，一直保持女学的名称和形式，女教员也保持师母的称呼，独立的女学很

少。中原地区的女学兴办于明末清初，后来渐渐演变为由女阿訇主持教务的清真女寺。

三个地区三种女子教育形式，在一定程度上体现着妇女在穆斯林社区内的宗教地位和家庭、社会地位。这里主要讨论后两地区的情况。

中原穆斯林中流传着女学（女寺）已有三百多年历史的说法，如河南开封、焦作、周口，山东济南等地。有些地方甚至将其作为历史写入80年代以后新修的地方志（见《河南省志》第九卷《宗教志》，1994：89；《周口市志》，1994；《通许县志》，1995；《新乡县志》，1991），或载入新立的清真寺碑文（见周口市陈州街女寺碑文）。但都未能提供可靠的历史资料[1]。最早的女学在何处，有河南开封及邻近河南的山东或安徽某处之说（访谈，1992年；1994年；1996年）。目前能看到的关于早期女学的确切资料，只有《经学系传谱》。

《传谱》记常志美（约1610—1670）的优秀学生马鸣皋（男性）的事迹时，谈到请他任女学教员的事。山东济宁的

[1] 《周口市志》“周口建立清真寺情况表”所列女寺修建时间为：河西女寺1601年，天坊街女寺1655年，明普堂女寺1735年，东老寺女寺1697年，同治寺女寺1910年，陈州街女寺1748年，荥阳寺女寺1778年，淮庆寺女寺1830年（1994：639）。陈州街清真寺1990年12月所立“重修周口河南清真寺女寺大殿碑记”记“周口南寨陈州街清真女学肇建于清康熙八年”（1669）。1996年10月，我们先后走访了周口地区民委、周口市地方史志编辑办公室、陈州街清真寺（男女寺）、淮庆寺，又根据各方人士的建议，拜访了当地人公认最了解女寺情况的河西女寺80多岁的赵师娘，仅得到女寺的修建时间是根据了解情况的老者提供的资料所推断这一解释，赵师娘提供的资料则说明周口女寺约建于130多年前。周口本有记载清真寺有关情况的历史资料，但“文化大革命”期间全部被烧毁。从周口伊斯兰教的历史（曾被誉为小麦加）和清初伊斯兰教经师的活动范围（参见《经学系传谱》）看，该地的清真女学设于清初是可信的，而主要作为女性礼拜场所的女寺约建于130多年前。

穆斯林因其"端悫耿介，请开女学"（赵灿，1989：63）。关于女学的场所、教材等，《传谱》没有记载。明末清初另一位办妇女宗教教育的著名经师是马戎吾，他在今陕西大荔县为妇女办起了夜校（见本章前所述）。《传谱》没提及其他地方办女学的事，但从该书对女人在维护伊斯兰教信仰中所起作用的肯定，以及谈到女学的行文可知当时受山东学派影响的穆斯林社区也应有不少地方开办女学。《传谱》的指导者舍起灵是常志美最优秀、成就最大的弟子，他时刻不忘老师的危机感及办学的苦心。受老师和同学影响，在自己讲学之处办女学，倡导妇女宗教教育，应是很自然的事。

《传谱》的记载告诉我们：明末清初穆斯林妇女宗教教育的形式是开办"女学"；女学设在清真寺外（山东济宁），或利用清真寺大殿（陕西同州）；教师是男性，多为当时的著名经师；重视开办女子经学教育的是有见识的伊斯兰教学者和关心伊斯兰教命运的普通穆斯林。由此可以推定：早期女子经学的主办者是男性；至迟到清初已有妇女教育教材；这些教材由男性著名经师选编或编写；由著名经师执教或倡办的女子经学有较大的感召力或影响力；除山东和陕西东部地区外，《传谱》作者的老师、著名经师舍起灵及其弟子有重要影响的地区，如河南、河北及相邻省份，也应有女子经学兴办；女学教育与男子经堂教育相伴而生的关系，使女子宗教教育一开始就将男子经堂教育作为仿效模式，女学后来向女寺的发展演变应与此有关。

清初著名穆斯林学者刘智的著述，为了解明末清初女学教材提供了线索。刘智在《天方典礼》一书中论及穆斯林的基本宗教义务时，两次提到另有与妇女宗教功修有关的专书（1988 重印：76、88）。他没提及书名和编写人，但我们

据此可知当时已有专讲妇女宗教功修知识的书。这些书有可能是明末清初男性经师专为妇女编写的教材。

女寺专门教授波斯语经典的传统，流传至今的专用教材——加小儿锦注的波斯语经籍，说明其前身——女学及早期妇女宗教教育，主要受注重波斯文教育的山东学派影响，这为女学历史提供了另一佐证。

穆斯林妇女的宗教教育分两种：一种是普通妇女的教育，目的是掌握最基本的宗教信仰知识和宗教功修知识。所学内容有多有少，一般以学会清真言、作证言、18个索勒[1]、会做礼拜为度，但也有不少穆斯林妇女继续学习女阿訇所学的波斯语经籍。

另一种是以培养女阿訇为目的的宗教教育，分初级教育和高级教育两个阶段。初级阶段的教育男女基本相同，即学习最基本的宗教课程，主要内容为阿拉伯字母的拼读和基础语法知识，基本信仰知识、全本《亥听》[2]、《杂学》[3]等。高级阶段学习波斯语经籍，最基本的有五本(成为女阿訇必须达到的最低限度)，然后再学若干本波斯语经籍(即男阿訇学习的大经)，学完后就具备了穿衣挂幛[4]、当女阿

[1] 索勒 阿拉伯语音译，又译"苏赖"，即"章"。18个索勒是指中国穆斯林对《古兰经》中选出的一些章节、段落的统称，即通常诵读的章节。

[2] 《亥听》 阿拉伯语"亥听·古兰"音译的简称。18世纪后半叶至20世纪初中国穆斯林中广泛流传并精读的一种《古兰经》原文节选本。

[3] 《杂学》 中国阿訇自编启蒙教材，俗称"杂学"。内容包括沐浴、礼拜、斋戒、丧葬及游坟等宗教活动应念的经文。

[4] 穿衣挂幛 经堂大学学员的毕业典礼仪式。男毕业生穿绿色袍子(式样类似清代官服)、戴斯塔尔(缠头巾)。女毕业生也穿与男生相似的绿色长袍，戴盖头。有交往的清真寺或个人于此时送挂幛庆贺，因此称该仪式为"穿衣挂幛"，简称"穿衣"或"挂幛"。20世纪中后期，不少地区的毕业礼服渐渐改为各种质料的长外衣，但也有一些地区仍穿传统的绿色长袍。

訇的资格。学完最基本的五本经后，再学多少经籍，没有一定之规，有的再学一两本，有的多达十余本，但多是波斯文，其中常志美编写的波斯语文法书《海瓦依·米纳哈知》，是必学经籍之一。少数出身于宗教世家的女阿訇还跟父亲、丈夫或其他亲属，学习阿拉伯文《古兰经》、圣训等，成为男女穆斯林交口称誉的女经师。

培养女阿訇的传统教育与清初山东学派的经学教育有颇多相似之处。女寺常授波斯语经籍中，有五部与清初经堂教育教材相同。女寺传承至今的用小儿锦（又称"消经"）注写波斯语、阿拉伯语经文原意的方式，也与著名经师舍起灵提倡的在经旁注写经意的方法（清初曰"狭经"）相同。

女寺讲授的最基本的五本传统教材，被中原女阿訇称为"女人经"，或"妇人念的经"，从多种经籍中摘编而成。其内容主要为：基本信仰知识和宗教功修知识，妇女经期、孕期、产期的宗教义务和注意事项，与妇女家庭、婚姻生活有关的内容，穆斯林妇女的道德要求，以及伊斯兰教历史、圣人传教故事、圣人时代女性的故事等。这些教材大部分（或全部）是明清年间伊斯兰教学者编撰。前两本（《凡速里》、《穆信吗提》——音译）明清之际已在中原穆斯林中流传。苏州经师张中（字君实，1584—1670）将《凡速里》译为汉文，名为《四篇要道》（见余振贵、杨怀中《中国伊斯兰教文献著译提要》，1993：79—80）。《穆信吗提》的汉文译本名《教款捷要》，是康熙年间山东济宁经师马伯良编撰（同上：139—140）。目前尚不清楚马伯良是先编写汉文，还是同时编写了波斯文，或者由其他经师将其译为波斯文，但该书清初已在穆斯林中流传则是毫无疑问的。

其他二本的编撰时间无可考，原编者只在序言中讲明编撰经书的目的，没有写编撰时间。第三本(《欧姆戴》——音译)的编写者在序言中谈到，自己潜入前辈学者的书海里捞取珍珠，漫步在后贤著作的花园中采撷花朵，从七十多部典籍中辑录出此经，以便初学者获得礼法知识，也作为学者的参考(据云南马云从阿訇的译文)。从行文看，编者很可能是明清之际精通阿拉伯文和波斯文的经师。

第四本(《否足》——音译)的序言讲此经专为女人编写。编者讲，因真主把才能、知识和全美赋予男人，把孱弱、欠损的才智赋予女人，火狱中多是女人。男人知道阿拉伯的乡音，能念阿拉伯语经籍，后世可脱离火狱，免受罪罚。女人不知道阿拉伯乡音，不能念经籍，不能跟学问高深的学者学习，不知道该如何遵奉伊斯兰教，后世的日子是悲惨的。编者因此"凭着法而西(波斯)的乡音"，为妇女编修此经。妇女学习此经，并认真遵行，就可以脱离火狱，进入天堂(据郭清惠、王凤瑞女阿訇口译摘编改写)。从序言看，此经很可能是女学开办初期，伊斯兰教学者专为女人编写的读本，也有可能是刘智所讲专谈与妇女有关问题的书。确切的编撰时间也许只有靠语言学家根据经籍的行文特色确定，但它们很可能是明清之际为适应女学教育的需要而编写的。

第五本主要是通俗的伊斯兰教历史、圣人及圣人时代杰出女性的故事。这些故事常常将杰出的女性与男性并列，对中原穆斯林的女性观影响较大。

前三本实际上是明末清初男女穆斯林共同使用的读本。也许因穆斯林男性学者认为其适合妇女学习，选为女学教材，渐渐形成了女学专学波斯文经籍的传统。选取波

斯语经籍的原因，很可能与元代到中原地区的穆斯林多为操波斯语者有关。有学者以为直到明末清初回回才完成从波斯语到汉语的替换（杨继国，1996：37），也许这个语言转换过程指穆斯林宗教学者更为恰当。与汉族民众杂居，有着种种交往（经济的、文化的、社会的）的中原穆斯林以及只读儒书不习经文的回回知识分子，只记得一些波斯语词汇，但这也足以使学习波斯语相对较易。

清初女学没有留下可考的痕迹，与当时的办学形式有关。从《传谱》所记情况看，早期穆斯林妇女宗教教育的形式主要有两种：利用空闲房屋办女学；利用清真寺大殿办夜校。依据现有条件因陋就简办教育，是穆斯林的优良传统。陕西经师马戎吾在清真寺办的妇女夜校，只是在礼拜殿拉一布幔，将男阿訇与女人隔开。这种形式一直流传到清末民初。郑州北下街清真寺八十多岁的孙阿訇告诉我们，请男阿訇给女人讲经时（无论在清真寺还是在穆斯林家中），都是用布帘将男女隔开，有时还有家中男人相陪（访谈，1994）。

在清真寺外办的女学，很可能是临时找到的空房，或干脆设在房子较多的穆斯林家中，请来教员时就办女学，停办后仍作它用。这种女学形式也流传下来。在河南省普建女寺的地方，清真女寺渐渐成为妇女宗教教育的主要场所，甚至是惟一场所。在山东、河北一些穆斯林社区，清真寺以外的宗教教育形式一直存在，有些培养女阿訇的教育就是在家庭中完成。山东济南女寺一位八十多岁的师娘告诉我们，她幼时因家穷，上不起学（指学汉文化的学校），就到师娘家上学。师娘是没穿过衣、但学过经，宗教热情较高的穆斯林妇女，她在家中办学，免费教穆斯林女孩子。所学

经籍与清真女寺一样，还教一些宣传教义和伊斯兰教历史的卧尔兹[1]故事，如与传统地方戏相似的有唱有白的圣人传教故事等。但女孩子大多只能学一两本经，就到出嫁年龄。因不是正规教育，不能举行穿衣仪式，将来亦不能当阿訇，只能称师娘，负责为穆斯林女性亡人领水[2]或清洗遗体等事情（访谈，1996年5月）。山东临清女寺七十多岁的杨恩荣女阿訇（河北大名人）告诉我们，她跟好几位男女阿訇学过经，男阿訇是亲戚。她住在亲戚家中学习，穿衣仪式也在家中举行。教学阿訇认为她已达到毕业水平，当地乡老就为她举行了穿衣仪式（访谈，1996年5月）。由此可知，在山东和河北一些地区，清真寺教育和家庭式女学教育两种形式并存。这很可能是继承了该地区早期的办学传统。

从明末清初重视妇女教育的著名经师的影响范围，经堂教育鼎盛期经师授学和学子游学的情况，《经学系传谱》关于女学的记载以及河南和邻近省份修建女寺的情况看，明末清初的女学主要分布在河南、山东、河北、陕西、安徽等省，过长江向南一直到云南，沿途与中原穆斯林社会联系较多的省区，如湖北、湖南、广西等地的穆斯林社区，亦有可能办女学。清初，这些地区的学子去中原投名师求学者甚多。定居河南的著名经师舍起灵的"门下之徒，俱系秦、楚、吴、越、燕、齐、滇、粤之负笈而从者"（赵灿，1989：

[1] 卧尔兹 阿拉伯语音译，意为"劝导"，"训诫"，"讲道"，"说教"。伊斯兰教的一种宣教方式，主要在聚礼、会礼时间由阿訇在清真寺内宣讲。宣讲内容以《古兰经》和圣训为主，也包括伊斯兰教史、伦理道德、为人处事、社会生活等内容。

[2] 领水 指清洗亡人时，手持水壶按净仪顺序向该清洗的部位倒水，水流到哪里，清洗者就洗到哪里。清洗者一般是亡人的儿女（男性由儿子清洗，女性由女儿或其他女性亲属清洗）。男阿訇（教长）不领水，一般由清真寺的四师傅担当此任。女阿訇则承担领水的职责，不少女阿訇亲自清洗女亡人。

17)。重视伊斯兰教的官员也常聘请全国著名的经师到该地区传经授学。如清初回族官员马雄曾聘请多位全国知名经师到他的任所广西，这些经师有陕西的李秉旭，湖北的马明龙，山东的常志美、李延龄，南京的马君实，广东的皇浦经，定居河南的舍起灵，河北的马化蛟等(翁乾麟，载《中国回族教育史论集》，1991：324)。受经师的影响，这些地区办女学的可能性是存在的。广西清代的女寺，很可能就是清初女学的延续。

第 3 章

女性宗教文化的发展

明末清初的女学是男人主办的，教员也是男性。后来，在多种因素共同作用下，女教员取代男教员，女性成为女子经学教育的主体。虽然男性一直没有完全离开女子经堂教育，但已不再像早期阶段那样，占据主导地位。由女性执教的女学或附设在清真寺中，或建于清真寺外。在女人们的积极努力和男人们的支持下，女学渐渐演变成具有固定场所，专属于女人的地盘。

这一演变过程始于何时，具体情况如何？由于缺乏足够的历史文献，我们只能根据相关资料，勾勒出这一演变的大概情形。

1. 清中晚期女性主持的女学

明末清初创办女学后，学习宗教知识不再是出身宗教世家的少数人的专利，普通穆斯林妇女也有了学习伊斯兰教知识的机会。一些优秀女子脱颖而出，赢得了穆斯林社会的敬重。这些女性为女人替代男人成为女学教员做好了人才准备。

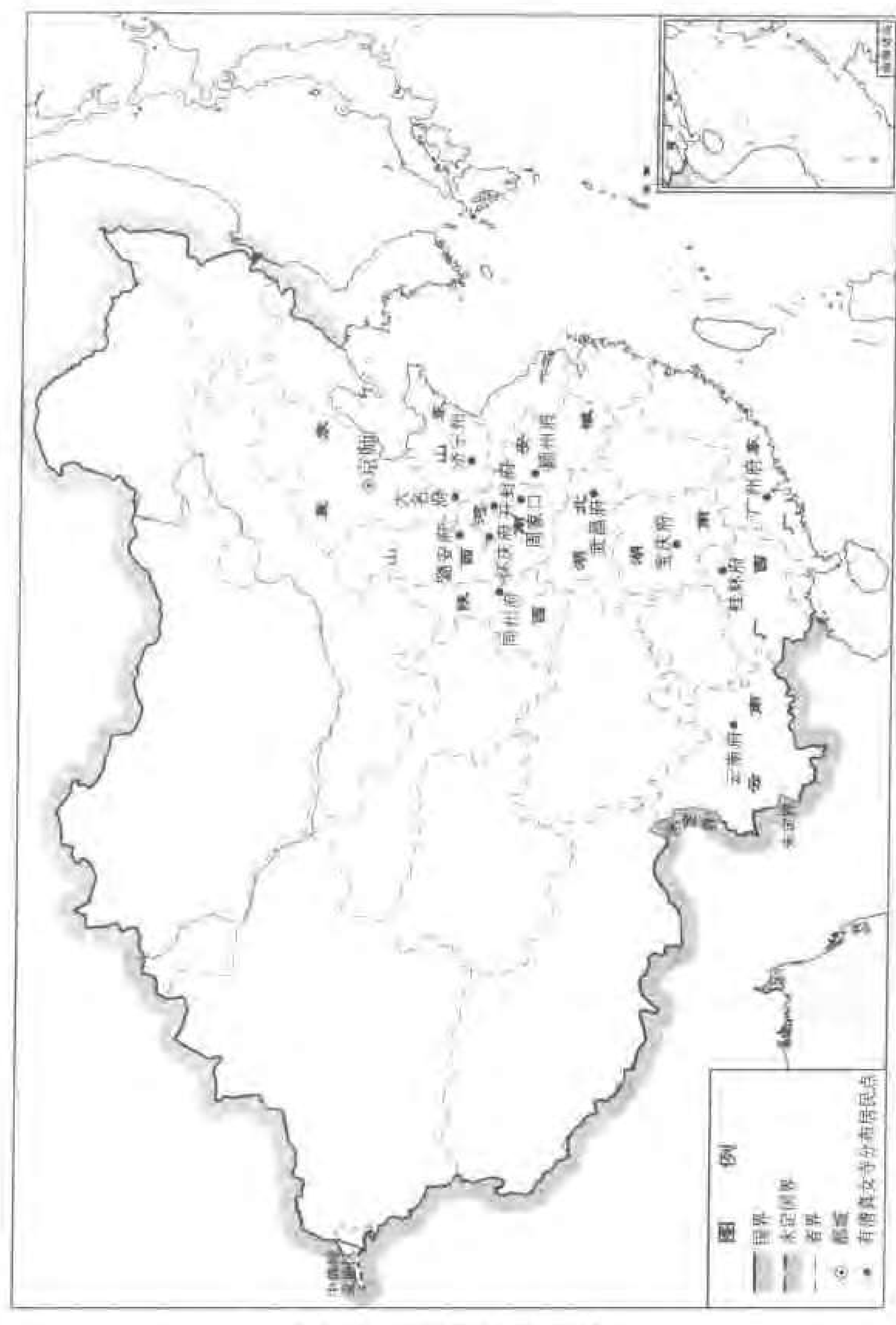


图1 清代女学分布情况

提及杰出穆斯林女性事迹的著作是清咸丰二年(1852年)问世的《天方正学》。书中与女性有关的内容,体现出当时穆斯林社会对杰出女性的敬重。译著者蓝煦祖籍长沙,曾在山西等地为官。他在该书卷七以"真人墓志"形式,简介五十一位中外伊斯兰教圣人、名人的生平,其中有六位女性。令人注意的是男女真人的排列顺序。著者不是按惯常做法分开男女,将女人排在男人后面,而是把杰出的女性与男性同等对待,按在世时间排序。六位女性中有两位中国女性,一位是陕西泾阳的蔡姑太,一位是译著者的母亲蓝母(由蓝煦的学生撰写)。蓝母的墓志位于最后,应是去世最晚者。她是湖南邵阳人,生于乾隆年间,"自幼诵西经,读儒书",60岁去世(蓝煦,1925:55),葬于北京。算起来她去世的时间应在道光年间(1821—1850)或此前。

蔡姑太排在蓝母和六位男性真人之前。她"自幼诵西经,好道学",曾在清真寺跟西来的男性大师学经,昼夜不辍,并因此遭非议。后因高深的宗教素养受地方官敬重,谣传亦不攻自破(同上:49)。蔡姑太在世的时间更早,很可能是清前期人。流传至今的著名的《古兰经》袖珍抄本,应是她的作品(见李、秦、冯、沙,1998:550)。从蔡姑太和蓝母的情况看,当时妇女学习宗教知识的热情很高,其中的佼佼者与宗教素养高深的男性并称。

儒家男女授受不亲观念及伊斯兰教隔离男女规则的双重影响,遵守主流社会规范的巨大压力,是促成女人代替男人成为女学教员的一个重要原因。

乾隆年间,清帝王在把文治业绩推向高峰的同时,也把文化专制主义推向了极端。大张旗鼓的禁书活动,黑暗酷烈的文字狱,严厉的思想控制,令整个社会笼罩着浓重

的恐怖气氛。知识分子缀文命笔，动辄得咎，不得不躲进书斋。一般民众只能安分守己，逆来顺受，以免不测之祸（黄爱平，1999：42—65）。穆斯林社会则因西北回族、撒拉族等民族起义遭残酷镇压，更加惶恐不安。来自主流社会的任何指责，都会引起处于弱势的穆斯林社会的惊惧。与主流社会保持一致，是最安全的做法。那时，开办女学，由男性经师做女学教员，尽管有布幔隔开，也会被儒家观念影响较深的教内教外人认为不妥。清乾隆年间曾在翰林院任四译馆教习之职二十余年的金天柱，在所著《清真释疑》自序中，谈到主流社会对穆斯林社会的误解和指责，其中之一便是"有谓礼拜不知所拜何神，而夜聚明散，男女杂沓"（转引自杨怀中，1991：315）。可见当时男女共用一清真寺的情况较普遍，主流社会对此颇有微词。

穆斯林社区也会对男性经师教女弟子产生误解。前所述蔡姑太，就因日夜跟西来男性大师学经，遭穆斯林社区非议。其父迫于舆论压力，曾将其送官府查办。来自主流社会（官方和民间）和穆斯林社会的双重压力，迫使穆斯林采取避嫌的做法：隔开男女，用受过经学训练，具有一定宗教素养的女性代替男人，指导妇女的宗教生活，传授基本宗教知识。

经师或阿訇的妻子——中原穆斯林称师娘，云南等地称师母——有可能是最早的女学教员。不少师娘出身于经师世家，从小就跟父兄学习宗教知识。她们随丈夫在清真寺生活，有学经之便。师娘中会有不少像蔡姑太和监母那样的女性，由她们作女学教员，指导妇女的宗教生活，无男女混杂之嫌，最容易为当时的主流社会和穆斯林小社会接受。

师娘的传统职责及穆斯林对她们的习惯称呼，证实了这一假定。在中原穆斯林社区，师娘一般都负有指导本坊穆斯林妇女宗教生活，教习基本宗教知识的义务。不具备此能力的师娘，只作为阿訇的妻子生活在清真寺，但这样的师娘不多。绝大多数师娘婚前都受过专门的宗教教育，有的是家学，有的出嫁前在女学受过教育，婚后继续跟丈夫学习。没有女寺的社区，师娘成为穆斯林妇女宗教生活的实际指导者或女教师。不少师娘在丈夫去世后成为专职女阿訇。师娘的职责及不少师娘补充到女阿訇队伍中的事实，令年龄较大的中原穆斯林至今仍保持着称女阿訇为师娘的习惯。这一事实表明，师娘这个与伊斯兰教宗教职业者关系最密切的女性群体，极有可能是历史上继男人之后妇女教育的主力。“师娘(师母)”也因此演变为一种职业名称。这期间的女学有可能因师娘作女教员，主要设在清真寺中，或临时开办，或长设。

在女教员代替男教员的演变过程中，女学渐渐发展成型。现存清光绪年间(1875—1908)有关碑文表明：清嘉庆至光绪年间，河南、云南等地由女性执教的女学，已经成为一种制度。

云南女学

据云南学者的调查，最早关于女学的文字资料出自清光绪年间。昆明顺城街清真寺于光绪年间修复后，先后迎两位掌教和女学两位师母进寺，共花费白银250两，大米30多石(王运方，载《中国伊斯兰教研究文集》，1988：272)。顺城街清真寺重修后请掌教与师母，一个合理的解释是该

寺被毁前已形成了请师母开女学的传统。广东学者马建钊在“近现代广州回族教育概述”一文中，谈到光绪七年（1881）广州穆斯林聘请云南重洋朝真大师母马氏到广州，在广州开办女子经学的事（载《中国回族教育史论集》，1991：292）。由此可知，光绪年间云南的女子经学已颇有影响，在此之前必定有一段兴盛时期。开远县大庄的女学建于清同治十二年（1873）（林艺，1995：4），此为目前所知最早的云南女学。个旧沙甸是另一个较早举办妇女教育的地方，但不知最早的女学办于何时（访谈，林惠然哈志等，1996年10月，昆明）。从云南的整体情况看，开办女学的时间晚于中原。云南穆斯林也承认这一点（纳广用，昆明经学院院长，1996年10月访谈，昆明）。

考虑到清代云南经师与中原经师的联系，以及中原女学的发展情况，我们可以作出如下推断：在中原地区，师娘替代男性经师成为女学教员后，云南受其影响，也办起由女性执教的女学，女学教员的职业名称亦为师娘，因方言改为师母。

清末杜文秀起义失败后，云南的伊斯兰教受到毁灭性打击。光绪年间，随着各地清真寺的重建和著名经师马联元等人的努力，经堂教育才得到恢复。马联元根据中国情况，将女人学习的三本波斯文（法而西）经作了增删修改，成为至今云南穆斯林妇女宗教教育的主要教材（民国年间，马联元的后人将其改写为阿拉伯文）。此举促进了云南女子经学的恢复和发展（访谈，1996；《清真玉柱》校订者序）。

清晚期，云南经堂教育较为发达的滇南地区，如玉溪、通海、开远、昆明一带不少清真寺办过女子经学。但有固定

房屋、常设的女学不多，大多是夜校形式，开办的时间也不一定。有固定房屋的女学一般设在清真寺内，有专门的房间或院落，同一大门出入。惟一的例外是开远大庄，这里于清同治年间修建了独立的女学。

云南被尊为师母的女性有两类：一类是阿訇或教长的妻子，她们不一定有教女学的能力，只是作为阿訇或教长的妻子受尊敬；另一类是开女学的女教员，她们都受过专门经学教育、具有教学能力。不管女学教员是否结婚，她们的丈夫是否任阿訇，都被称为师母。这点与中原穆斯林对女阿訇的习惯称呼类似；与中原地区不同的是，阿訇或教长的妻子任女教员的不多，失去丈夫的寡妇接受专门训练后成为女学教员的也很少。

云南的女学制度与中原的女寺制度也有不少相似之处。师母实行聘任制，职责与中原的女阿訇稍有差异。有的师母只管教学，但主要限于初级教育。有的师母有教学以外的义务，如昆明地区的师母"负责女教民的经书讲授，并组织她们念经、礼拜，有亡人时缝制'卡方'（尸衣）并清洗妇女亡人"（王运方，1988：271）。和女阿訇一样，师母必须接受专门训练，但所学经籍不如中原女阿訇多。学完最基本的教义知识后，云南师母主要学习三本经，即中原女阿訇所学女人经中的前三本，一般不学男阿訇学的"大经"。

清嘉庆年间（1796—1820），中原地区的女教员被穆斯林尊为女阿訇，女学演变为女寺。云南则一直保持女学的基本形式，设在清真寺中，讲授最基本的宗教教材，女学教员亦保持师母的职业名称。只有开远县大庄的独立女学演变为女寺。

2. 清晚期的清真女寺——女人的社会空间

女人成为女学教育的主力后，妇女有了专属于自己的公共活动空间。这不仅为女性学习宗教知识、参加宗教生活提供了方便，也为穆斯林妇女开辟了另一种人生道路。不仅仅是师娘，任何女性都可以通过学习，成为受人尊重的女教员。一些不愿改嫁的年轻寡妇选择了学经、当女学教员的道路，成为类似于男阿訇的终生从事宗教职业的人员。她们加入女教员队伍后，改变了主要由师娘指导妇女宗教生活和宗教学习的情况。中原女学亦走上了独特的发展道路，大约在清中后期，由单纯的女学演变为女寺，女教员亦被穆斯林尊为阿訇。

为数不多的碑文和穆斯林妇女的记忆，记述了这一历史过程。清嘉庆年间(1796—1820)，河南开封已是女寺发展的中心。王家胡同女寺是现存女寺中历史最早的一座，该寺所存两通光绪四年（1878）碑（碑文见附录 2)，以及穆斯林妇女中流传的故事，让我们知道了该女寺的发展历史。

两通碑都是捐助女寺的穆斯林所立。一为穆斯林妇女赵杨氏及其儿子将两间门面房“施散于女寺中，供给学堂”。一为郑性穆斯林男性捐助钱财给女寺。该碑简述了女寺的历史，创始者“李门袁女阿訇”传经授徒的情况，最后表达了立碑人希望穆斯林捐助女寺的愿望，“如有仁人君子添助钱文，购买房产，实郑公之厚望也”。碑文告诉我们：女学的创建者是女性；至迟到嘉庆年间，女教员已被中原穆斯林尊为阿訇；至迟到光绪年间，已有女寺之称；早期的

女阿訇终身在同一女寺任职；男女穆斯林都支持女寺的发展。

简略的碑文及特定的撰写风格，不可能提供更多信息。与女阿訇女寺有关的其他情况，存留在原籍开封的一些老女阿訇和穆斯林妇女的记忆中。其中一个对女人来说重要的情况是，袁女阿訇是寡妇，丈夫去世后，她不愿再婚，欲走学习伊斯兰教经籍，做女学教员这条路。家人支持她的选择，请亲戚中的男性经师教她学经。学成后，袁女阿訇在家中开女学，教妇女儿童学习宗教知识。开封穆斯林普遍贫穷，她家只能用糊上泥的高粱秆做墙，搭成简陋的棚子，做女学课堂。后来，在男女穆斯林的支持下，才购置了房屋，修建女寺（访谈，杜女阿訇，1992）。1995年春节，在王家胡同女寺，女社头向我们介绍一位九十多岁的老太太，告诉我们：是这位老人的祖上（从她开始上推六代人）——一位女性带头修建的女寺。

自袁女阿訇开始，不愿再婚的年轻寡妇选择学经当女阿訇之路的越来越多。这些受过专门教育的女阿訇渐渐取代师娘，成为女阿訇队伍的主体，以至于中原穆斯林中流传有女阿訇多是寡妇之说。

王家胡同女寺的创建经历，是清晚期其他中原女寺创建发展的缩影。妇女在这一过程中是主动者，她们首先提出建女寺的要求，并尽可能地支持女寺的发展。妇女的要求得到男性穆斯林的支持，但穆斯林的普遍贫穷限制着女寺的规模和发展速度。初建的女寺往往极其简陋。

专属于妇女的这个天地虽小，但为她们提供了基本的宗教生活场所，她们可以不受干扰地想像，按自己的愿望创造。在一代代女阿訇和普通穆斯林妇女的努力下，女人

们渐渐培植了自己的文化传统。

在女人地位低下的社会环境中，穆斯林妇女获得了和男性一样的接受宗教教育的权利，有专属于自己的宗教活动场所，受过专门训练的女性成为受人尊敬的女阿訇，赢得了和男阿訇相似的宗教地位。这种独特的状况是如何形成的呢?

首先,必须考虑中原穆斯林所处的社会文化环境。主流社会文化巨大的融合力和中原穆斯林时时感受到的同化危机，是妇女宗教教育场所的发展演变能够得到穆斯林社会支持的主要原因之一。在周围海洋似的汉文化环境中，小小的穆斯林聚居区（在河南，最大的聚居村不过数千人，超过万人的聚居区很少）像一叶扁舟，风浪一大就有可能翻船,历史上整村整族叛教的事例不难寻见。这种处境使中原穆斯林更容易产生危机感，更注重女人在保持伊斯兰教文化传统中的作用。女人对宗教的虔诚,对自己穆斯林身份的重视和作为妻子和母亲对家人的影响,使她们成为维护伊斯兰教传统的重要力量。在某种程度上，男人对女人所起作用的重视程度，甚至超过男人。女学的发展演变因之得到男女穆斯林的普遍支持。此外，主流社会到处可见的由女人主持的佛教女寺（尼姑庵），也给中原穆斯林一个启示，使他们容易接受修建女寺这种既合乎主流社会男女授受不亲规范，又符合伊斯兰教男女隔离原则的做法。

其次，女人们的学经热情、才能，以及她们对办女学的支持，是女学能够发展的又一重要原因。和男人一样追求学问，掌握伊斯兰教知识的愿望，使一些聪颖的女性通过学习成为杰出的女学者。伊斯兰教对学者和知识极其尊重

的优良传统，"一个清亮的女子胜过一千个清亮的男子"的圣训，使中原穆斯林对有学识的女性产生了像对男经师那样的敬意。这种敬意进一步激起优秀女子追求伊斯兰教知识的热情。而普通穆斯林妇女用种种方式对女学的支持，如前述赵老太太对王家胡同女寺的慷慨捐助，是女学能够发展演变为女寺的重要原因。

第三，中原穆斯林的生活状况是促使这一变化的又一原因。清代中晚期，穆斯林的经济政治景况越来越糟，"十个回回九个穷"是中原穆斯林生活的真实写照。贫穷的家庭很难为家庭成员提供沐浴礼拜之处，生活中遇到女性亲人亡故等重大事情，也需要懂宗教知识的女性指导，或提供清洗女亡人遗体等服务。诸如此类的实际问题，使穆斯林将受过专门训练的女教员视为指导妇女宗教事务的最合适人选，将女学视为必不可少的为穆斯林服务的地方。这种实际生活需要，推动着女学向女寺的演变。

女寺被中原穆斯林认可后，原来的清真寺也发生了一种变化，成为与女寺相对的专属于男人的场所。虽然原有清真寺的名称不变，但"男寺"一词渐渐成为穆斯林社会的另一个新词。不管男女寺的规模有多大悬殊，两者并称隐含着一种平等或平等的要求。事实上女寺也一直把男寺作为效仿模式。但在不同的发展阶段，女寺的教学体系和寺务制度与男寺既相似又有区别。

女阿訇和男阿訇一样实行聘任制，但清晚期到民国初年，不少女阿訇终身只在同一女寺任职。至今仍有一些女寺将德高望重的女阿訇聘为终身阿訇。

女阿訇的职责仿男阿訇，但有不同。男阿訇主要负责开经文大学，培养海里凡；带领穆斯林礼拜；为穆斯林提供

婚丧嫁娶等宗教服务，但从不做清洗亡人埋体（遗体）等事（男寺有专职人员负责此项工作）。女阿訇除传授伊斯兰教知识，指导妇女的宗教生活外，还要为女亡人清洗埋体，或指导她的亲人清洗。女阿訇传授宗教知识的形式主要有三种：一是开经文小学，教男女孩子学习基本宗教知识；二是开经文大学，培养女海里凡（学生）；三是指导成年妇女的宗教生活。开办何种形式的教育，取决于女阿訇的学识和当地穆斯林的要求。一般女学只开经文小学。在女学发达的地区，如河南开封，开办女子经文大学较多（这里曾是公认的培养女阿訇的最高学府，不少有名的女阿訇都是开封女寺培养出来的）。

培养海里凡的教材系统和海里凡的供养制度亦不同。男海里凡学习阿拉伯文和波斯文大经，有十三本经和十四本经之说。女海里凡只学波斯文经，除传播基本信仰知识和礼拜功修知识的五本女人经外，还学习男阿訇学习的波斯文大经[1]。与男寺强调学习阿拉伯语波斯语不同，女寺除学习波斯文外，为方便妇女学习伊斯兰教知识，还把小儿锦作为方便易学的拐棍，教给海里凡。男寺的海里凡多由清真寺或穆斯林家庭提供生活费用，女海里凡一般由家庭供养，也有女阿訇或其他穆斯林提供生活费用的情况，但为数很少。

[1] 中原地区男阿訇所学波斯文课本主要有六本：《虎托布》（40段圣训的注解）；《艾尔白欧》（亦为40段圣训的注解）；《古力斯坦》（世界文学名著，汉译名有二，一为《蔷薇园》，一为《真境花园》）；《米尔萨德》（苏菲派教义学著作，汉译名为《归真要道》）；《侯赛尼》（经注学著作）；《额慎麻提》（哲学著作，汉译本为《昭元秘诀》）。女阿訇学完波斯文法书《米纳哈知》和五本女人经后，选学的波斯文大经（即男阿訇学的波斯文课本）主要为《虎托布》、《伊尔沙德》（阐述教义、教法和伦理道德的讲话集，男子经堂教育的自修课本）、《古力斯坦》等。

女海里凡毕业时和男海里凡一样举行隆重的穿衣挂幛仪式（毕业典礼），清代男学生在毕业典礼上所穿礼服的样式仿清代官服，女学生的礼服与此相像。但女寺不像男寺那样重视穿衣挂幛仪式，不少女海里凡因贫穷无力置买必备物品，不举行穿衣仪式。这不影响她们受聘，穆斯林重视的是她们所具有的实际水平。

中原穆斯林妇女虽然有了属于自己的女寺或女礼拜殿，有了指导宗教生活传授宗教知识的女阿訇，但她们无法改变自己生活其中的父权制社会环境，无法提高自己低下的社会地位，无法改变男主外女主内的传统分工模式，女寺也不可能获得完全的独立。男寺与女寺的关系类似于家庭中的男人和女人。虽然女寺是在女人的积极要求下开办，教务和日常事务也由女人负责，女性的支持推动着女寺的发展，但在大小社会环境的制约下，女人的活动空间只能局限在女寺中。凡遇与外界社会打交道的事情，如修建房屋等，都需男人办理。女寺在名义上也依附于同坊男寺。举行重大宗教节日庆典活动时，男女寺如家庭中的男人女人那样分工。女人们在女寺作油香等食物，隆重的庆典活动在男寺举办。故清代女寺的功能较单一，主要限于宗教功能，不像男寺那样成为穆斯林社区的宗教、文化、社会活动中心。

女寺虽是多种因素作用下实行男女隔绝的产物，但隔绝对女性的作用是双重的。由女人管理与外界隔离的女性活动空间，一方面会限制女性的发展，另一方面也会给女性独立发展的机会，促进她们的独立精神，使她们意识到自己的力量。正如文化人类学家基辛所说："将女性隔绝在一个对男性是危险和不可接近的领域，可能给予

女性一种集体的力量与独立的生活，这种情况在女性的家庭地位较高的社会是不可能产生的。”(基辛，1988：580)相对隔绝的女寺给虔诚的穆斯林女性提供了一个不受外界干扰，一心向学的机会，培养了她们独立生活和应对社会的能力，为她们实现自身愿望，发展自身能力提供了可能。

比德阿(*bid'a*)——有利于伊斯兰教的新事物

远离阿拉伯本土的伊斯兰教面临的一个问题是，如何解释比德阿——异端。异端是指在穆罕默德圣人和圣门弟子之后伊斯兰教中出现的新情况或新事情，一般指不合教义的主张或行为。遵循正道，辨别异端，是中国穆斯林特别重视的一个问题。清初舍起灵在谈到胡登洲创经学之苦心时，赞他“引后进之趋步，开百世未明之惑，辨异端似是之非，诚他人之所不能为而为之者也”(赵灿，1989：2)。清初山东伊斯兰教学者马伯良编撰、在穆斯林社区广泛流传的《教款捷要》中，有一节专谈异端及如何分辨异端。兴办女学，在穆斯林女性中普及宗教信仰知识，没有不符合教义之虑，故清代除西北数省外，兴办女学的地方不少。当女学渐渐演变为由女阿訇主持教务的女寺后，情况就发生了变化。办女寺是否符合伊斯兰教原则？女寺是不是违反教义的异端？中原穆斯林必须对此作出解释。

女寺在传播伊斯兰教知识、坚定穆斯林妇女信仰、有利于伊斯兰教发展中的作用，为中原穆斯林提供了理由。他们用“有利于教门发展的新事物”来解释女寺女阿訇的存在，同时根据教义规范女寺制度和女阿訇的行为。伊斯

兰教规定妇女不成班[1]，无聚礼[2]和会礼[3]，女寺因之有女阿訇不出列领拜，妇女不礼邦克[4]，不礼尔德拜[5]等规定。但不少穆斯林妇女不会礼拜，需女阿訇教习，遂有女阿訇（或师娘）站在第一排中间的规定。女人经中的《欧姆戴》（云南译本名《清真玉柱》）有专篇论及集体礼拜，明确规定妇女不能集体礼拜，但可"合众礼拜"，即领拜的女人站在中间，与其他女性并排站。在外人看来，合众礼拜与集体礼拜没有本质区别，惟一的差异是女阿訇不像男阿訇那样单独站在前面领拜。中原穆斯林妇女虽然遵守这一规定，但她们中不少人将其理解为集体礼拜。只要女阿訇不出列，就既不违反伊斯兰教规定，又能满足穆斯林妇女宗教生活的需要。

女寺建筑也有相应的规定，如不建邦克楼[6]，大殿无

[1] 成班 指伊玛目带领穆斯林做集体礼拜时排列成行，伊玛目站在前列领导礼拜，其他人跟随。女人没有作集体礼拜的义务，故女寺不成班。河北省涿鹿县清真寺教长张鸿韬在《女子礼拜箴规》一书（1926年4月由北京牛街清真书报社印行）中写道："至于男子礼拜，则以成班为贵，女子则以单礼为佳，故男子有'主麻'与'而代'，而女子则无，即因女子不成班之故耳。"

[2] 聚礼 即"主麻"。伊斯兰教规定的天命拜功之一，在每周主麻日（星期五）举行。穆斯林妇女无参加聚礼的义务，但她们非常重视主麻日的礼拜，该日去清真寺礼拜的人比平日多

[3] 会礼 对每年两大节日集会的专称，在开斋节和宰牲节隆重举行，凡成年穆斯林男性必须参加，女人无参加会礼的责任。

[4] 邦克 波斯语"召唤"之意，又称"宣礼"，伊斯兰教召唤穆斯林礼拜的仪式。礼拜的时辰一到，穆安津或满拉就在宣礼楼上高声念唤拜词（念邦克），召唤穆斯林到清真寺礼拜。女寺不念邦克。

[5] 尔德拜 即开斋节会礼的大命拜。

[6] 邦克楼 又称望月楼，宣礼塔。清真寺建筑的组成部分之一，专门用作宣礼或确定斋戒月起讫日期观察新月，是清真寺内的高层建筑。随着计时方法的增多，邦克楼渐成为一种装饰性或标志性建筑。旧女寺无邦克楼，但80年代以后新建的阿拉伯式女寺也有作为装饰的邦克楼。

窑殿[1]、无呼图白楼[2]等。女阿訇的活动主要限于女寺内，除遇丧葬事宜需女阿訇服务外，女阿訇和女海里凡深居简出，严格遵守伊斯兰教男女隔离规范，成为穆斯林社区中最遵守教义教规的女性。当普通穆斯林受社会变迁的影响思想观念发生变化时，一些老女阿訇由于相对封闭，依然故我，常被普通穆斯林视为传统保守者。

尽管有不少变通做法，中国穆斯林对女寺的看法仍不一致。支持女寺的观念与认为其不合教法、反对建女寺的看法并存。但深知女寺在维护伊斯兰教文化中所起作用的中原穆斯林，尤其是河南穆斯林，在修建女寺的问题上逐渐取得了共识。修建女寺，或在清真寺内建女礼拜殿，成为当然的行为。河南穆斯林走到哪里，就把清真女寺建到哪里。宗教素养较高的女经师受到普遍的尊敬，一些地方的穆斯林（如河南大部分地区，山西长治，山东济南、济宁一带）也请女阿訇到家或在清真寺开经。多学经籍、成为有学识的女阿訇是不少女海里凡的追求，这种追求得到穆斯林的支持。

嘉庆年间或在此前后，河南不少穆斯林社区的女学陆续演变为女寺。原有女学的一些省份大概也于此时期发生了相似的变化。但河南是当时国内女寺较多、女阿訇较易找到就职岗位的省份。一些家庭故事显示，省外一些女阿

[1] 窑殿 位于礼拜大殿后部，是礼拜殿内最神圣的地方，用以标志礼拜的方向。伊玛目率众礼拜时面向窑殿。女寺无窑殿，多用阿拉伯文书法条幅等做礼拜方向的标志。

[2] 呼图白楼 清真寺礼拜殿设施，一译“敏白尔”，意为“讲台”，“讲坛”。指设在清真寺礼拜大殿内的宣讲台（宣谕台）。中国的呼图白楼设在大殿窑殿前左侧，专供伊玛目在聚礼和会礼时发表宣教词用。一般为木质阶梯式结构，形式考究，工艺精美。女寺无此设施。

訇流向河南，这大概始于嘉庆或光绪年间，一直持续到清末(20世纪初期)。河南镇平县贾宋镇一位出身于阿訇世家的八十多岁的陈姓老人(本人也当过阿訇)，祖籍广西，其曾祖母就是一位能干的女阿訇。陈姓老人的曾祖父去世后，曾祖母靠当女阿訇抚养儿女，先在广西后辗转来到河南许昌，算起来她在广西和河南许昌任阿訇的时间，应是清嘉庆到光绪年间(访谈，1993年)。河南沁阳水南关女寺九十多岁的女阿訇(访谈，1994年)祖籍安徽，幼时随当女阿訇的祖母到河南，最后定居沁阳。

认为建女寺不合教法的穆斯林社区，如云南，由女性主持的女学长期停留在只学小经的水平上，因所学经籍与男阿訇差异太大，无法赢得与男阿訇较为平等的地位。

不同地区穆斯林对女寺看法的差异，影响了清代女寺的发展，修建女寺的地区主要限于河南省(开封周围、黄河以北地区、周口一带)和河北、安徽以及山东与河南相邻的地区，还有办女学传统的广西(马全仁，引自李兴华、冯今源，1985：1644—1645)。很可能其他省份的穆斯林社区也建有女寺，但目前无法得到更多资料。

3. 第二次民间文化运动及女寺的发展

20世纪初，为适应近代社会的变化，中国穆斯林中的知识分子发起了第二次文化运动，提出了改良宗教，发展教育的主张。顾颉刚先生赞其为“近代中国回教徒第一次自觉发动的文化运动”(李兴华、冯今源，1985：913)。杨怀中先生称其为中国伊斯兰文化的第四次高潮(杨怀中、余振

贵,1995:136)。袁澍先生认为这一时期的经学教育有三个突出成就:(1)改革旧式经学教育;(2)推行普通文化教育;(3)回族女性加入受教育的行列,并兴办了一批清真女寺,使回族女穆斯林有了专门的宗教活动场所(见《中国回族教育史论集》,1991:88)。

与第一次民间文化运动一样,运动的发起与穆斯林社会努力适应主流社会环境的变化直接相关。自1840年鸦片战争开始,中国的大门被强行打开,社会开始了前所未有的变化。与妇女有关的主要是兴女学,废缠足,争取男女平等。最先行动的是基督教。从19世纪中期开始,基督教一方面适应中国社会男女授受不亲的现实,采取与穆斯林社会相似的做法,隔开男女,在家庭为妇女设集会诵经场所;妻子做传道丈夫的助手,信徒称其"师母";办女学,设妇女福音学堂,妇女布道站。一方面倡导改革,成立"不缠足会",在女信徒中禁缠足(罗苏文,1996:56—80;郑永福、吕美颐,1993:219—220;吕美颐,郑永福,1990:42—44)。

19世纪后期,亡国灭种的危机感使中国主流社会的先进人士产生了与明末清初穆斯林学者类似的反应:关注妇女问题。兴女学被作为强国之策提出。1894年甲午中日战争后,女学不兴,甚至被维新志士看做国家积弱的根源。兴女学,废缠足,男女平权的主张赢得了一大批先进人士的支持,很快形成了不缠足运动(刘巨才,1989:130—136)。进入20世纪后,随着资产阶级革命运动、新文化运动和妇女解放运动的发展,办女学,废缠足,妇女解放,男女平等为越来越多的人接受。

在社会大环境的影响下,穆斯林学者也开始关注妇女问题(参见第1章)。从19世纪末到20世纪前期,不少穆斯

林学者用通俗的语言(汉文)编写歌谣,宣传伊斯兰教历史和教义,号召穆斯林参与社会变革。云南穆斯林学者编写了《云南清真禁烟放足俚言》(见《中国伊斯兰百科全书》,1994: 718),鼓吹改革。中原穆斯林学者也编写了不少易懂易记的歌谣,其中影响较大的是汪纯理、刘志三、刘金亮等颇有影响的阿訇编写的劝教歌,妇女劝教歌等(刘复礼编,1993)。这类歌谣以"经歌"形式在中原女寺流传[1]。济南穆斯林妇女中流传的类似于地方戏的唱白交替的说唱词,也有可能始于此时期。女寺和女阿訇的作用亦受到重视。不少学者调查清真女寺和妇女宗教教育、宗教生活状况,报道各地倡办女学女寺的消息。

同期关注女寺的还有基督教。1922年出版的《中华归主》写道:"穆斯林活动的另一标志就是女清真寺工作的活跃,这些寺里设有受过训练的女教师教育群众。至今仅仅甘肃、陕西、河南、山东四省报告有女清真寺,其他各省可能也有,只是未被发现。"(中华续行委办会调查特委会,1985年重印: 735)基督教调查人员用自己的语言描述女寺情况,从他们的角度肯定了女寺的积极作用。

第二次文化运动不似第一次那样引起普遍的重视和响应,民众的参与程度也不高,穆斯林社区根据各自的理解行动,有的积极参与改革,有的保持传统。在一些历史上不重视女子教育的地区,如甘肃、宁夏、青海,由于握有实权的上层人士的支持,相继办起了新式女子经学教育和现代文化教育。这类女子教育的数量虽然不多,但有了新的

[1] 劝教歌或"经歌"从未列为女子经堂教育(即培养女阿訇的教育)的正式内容,但不少女寺传唱或教唱此类易懂易记的通俗诗歌。除男阿訇编写的劝教歌外,其中应有不少是女阿訇或其他穆斯林妇女的创造。

开始。在内地省份，清真女寺和各种新式妇女教育也有了新的发展。辛亥革命以后，修建女寺的省区不断增加。30—40年代，由于战乱，中原穆斯林向四面八方迁移，女寺制度也随之扩展到更多省区。

民国年间，主张妇女解放、妇女教育的人士非常重视女阿訇和女寺的作用，在某种意义上，女寺成了当时穆斯林妇女地位和解放程度的标志（洛阳的李贤社头就持此观点，1992年访谈）。虽然由于战争和社会变迁的影响，中原不少清真寺包括女寺处于衰落状况，但修建女寺的热潮一直持续到50年代前期。

女寺的发展

清末至民国年间，除西北数省（宁夏、甘肃、青海、新疆等）外，其他受中原穆斯林影响较大的省、市（区），包括南至广西、福建，北至黑龙江、内蒙古的广大地区，主要是修建女寺，同时亦举办各种形式的教义讲习班、夜校和传授现代文化知识的新式学校。修建女寺的热潮始于民国初年。30年代以后，因战乱灾荒等原因，中原穆斯林迁往外省区，修建女寺的传统也随他们进入新居地，建女寺的省区有所增加，但一些原有的女寺渐呈衰落状况。

河南、河北、山东、山西、安徽等省的大部分地区，清末已开始修建女寺。新文化运动的影响使这些省份修建女寺或女殿的情况更为普遍，对全国穆斯林社区的影响亦越来越大。中原的地理位置和穆斯林经济活动的特点，使这里的穆斯林有机会向四面八方发展。从事商业经营的中原穆斯林将业务发展到全国各地，其中不少人因之迁居外地。

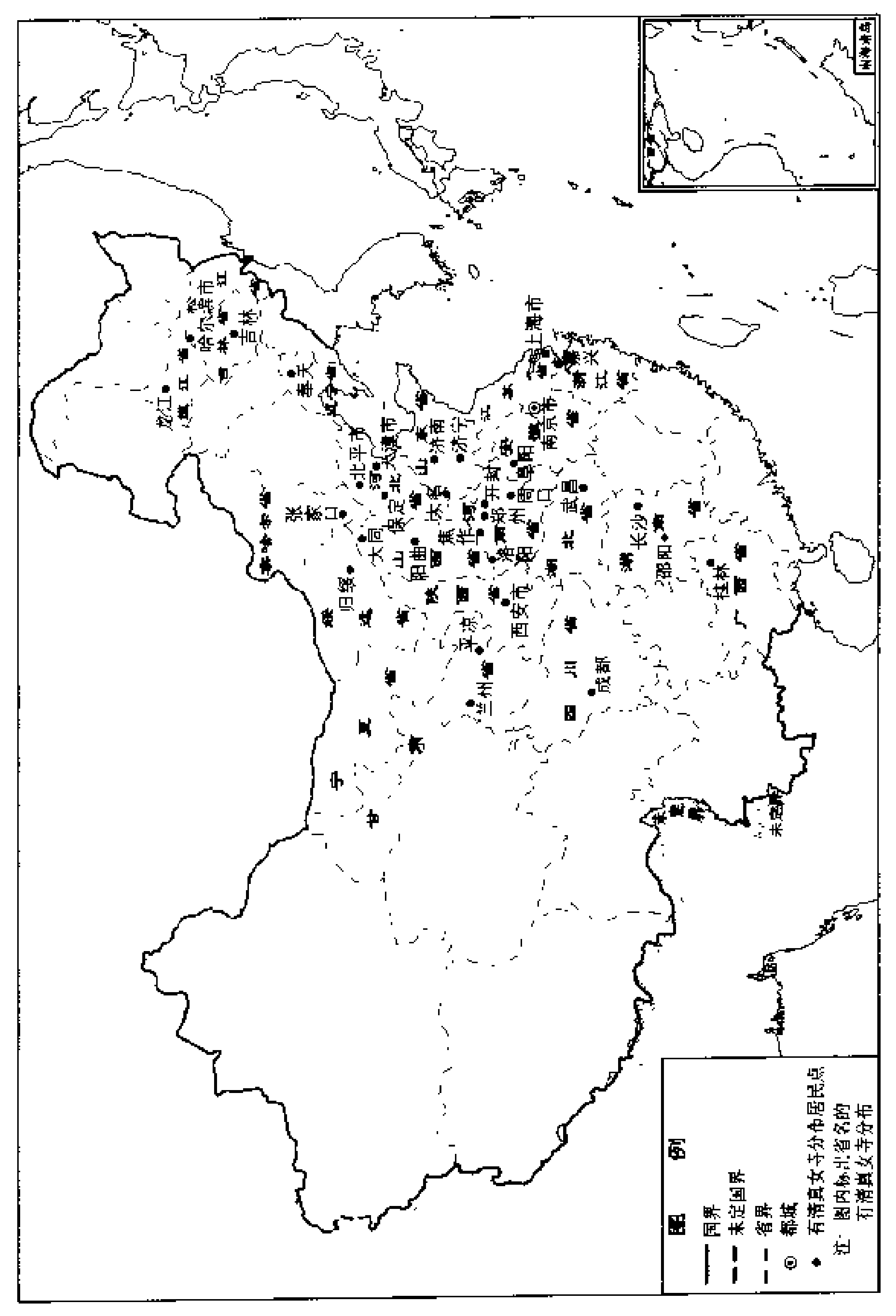


图2 民国年间女寺分布情况

抗日战争爆发后，又有不少穆斯林避乱外迁。他们走到哪里，就将女寺建到哪里。内蒙、东北、上海、江苏、浙江、陕西、山西、甘肃等省市的女寺，多是定居于此的河南、山东、河北、山西（即晋、冀、鲁、豫）的穆斯林修建，其中起主导作用的是河南穆斯林。"最早的女寺在河南，河南女寺多"，大概就是在此时被各地穆斯林所公认。

清末至民国年间各地修建女寺的情况如下：

河南最少约有百余座女寺和女殿，除南阳、信阳一带修建女寺较少外，河南中、北部的穆斯林社区大多建有女寺或女殿，其中开封、焦作、周口、郑州、洛阳一带修建女寺较普遍。《中华归主》记 1919—1921 年间调查到的情况："该省有三百所清真寺，许多培训阿訇的中心，若干女清真寺，和许多（回民）小学"，"该省省会开封有七个男清真寺，八个女清真寺，阿訇三十多人，准备充任阿訇职务的教徒约一百二十人，回民三千五百家，又有（回民）男女学校"（1985：741）。

山东全省约有 39 座女寺（据山东学者杨湛山 1963 年的调查资料，访谈，1996 年 5 月），主要分布在西部地区。目前所知修建最早的女寺位于今济南回民小区，始建于咸丰年间（吴建伟主编，1995：155）。20 世纪 30 年代的学者曾调查过济南、临清、济宁地区五个女寺的情况，这些女寺多为民国初年修建。

北京有五座女寺，即牛街女寺、崇文门外雷家胡同女寺、阜成门外三里河女寺、德胜门外西村女寺、朝阳门外观音寺女寺，均为民国年间修建（李兴华、冯今源，1985：409—513）。

天津女寺的历史情况不太清楚，从该市穆斯林社区普

建女寺的情况看，很可能也是民国年间修建的。据石家庄清真寺一位家在天津的男阿訇讲，天津现有六座女寺，都在市区(1997年5月访谈记录)。山东济南女寺一位女阿訇20世纪50年代初还是海里凡，她的老师被天津堆水里女寺聘为阿訇，她跟随老师到天津，1954年毕业后回到济南(1996年5月访谈)。堆水里女寺很可能建于民国年间。

河北省的清真寺大多附设有女寺，民国年间全省有多少女寺，目前尚无法得知，但可以确知的是石家庄周围、保定、与河南山东交界的邯郸地区、张家口附近、定州、泊头、沧州一带，建有不少女寺，其数量最少也应有几十个(李兴华、冯今源，1985：520，1356—1357；1996年、1997年田野调查)。张家口市有四座女寺，张家口市土尔沟女寺建于民国元年(吴建伟，1995：23—24，33—34，53，56)。

山西省的回族人数虽然不多，但受河南穆斯林影响较大，是中原地区另一个普建女寺的省份。该省的女寺主要分布在长治、大同一带。民国年间全省建有多少女寺，目前尚不清楚，已知的是长治、大同一带很可能清末就建有女寺，民国年间这两地区的清真寺大多设有女寺。运城女寺建于民国初年(吴建伟，1991：65)。太原女寺(当时称女学)是20世纪20年代设立的，当时的山西省教育厅长（回族人）联络回民，成立太原伊斯兰布道会，办夜校，宣传教义。最初男女在一起，后来为避免男女混杂，利用男寺房屋设女学，请梁女阿訇任教，专教穆斯林妇女。梁阿訇是北京人，在河南开封学过经。此女学坚持到20世纪40年代(山西伊斯兰教协会赵伟聘会长，1997年5月访谈；也见李兴华、冯今源，1985：1359)。

陕西省西安市有两座女寺，由迁居此地的河南穆斯林

修建。

甘肃省约有女寺三至五座，分布在兰州市和平凉地区，均为河南穆斯林移民修建（丁国勇，1992：79；丁国勇，银川访谈，1995年10月；巴女阿訇，河南武陟，1996年12月）。

内蒙古修建女寺的地区主要在包头以东。呼和浩特市民国年间建有三座女寺，即通道街女寺、新城道女寺、新棚街女寺。呼和浩特市一位七十多岁的女阿訇自幼随父亲在山西大同学经，19岁时（约1941年）在丰镇女寺当开学阿訇。由此可知民国年间呼和浩特到山西大同一带建有女寺（访谈，1997年6月）。包头有一座女寺——瓦窑沟女寺（胡振华主编，《中国回族》，1993：184）。

辽宁省民国年间建有女寺。从沈阳南寺女寺文化大革命前的建筑规模看，很可能建于民国年间。铁岭市清真寺的女寺有可能更早一点（吴建伟，1995：77—78，81—82）。

吉林省吉林市清真北寺的女寺建于1929年（同上：96）。

黑龙江省哈尔滨市、龙江和绥化市各有一座女寺（李兴华、冯今源，1985：1364—1365；田野调查，1997年5月；吴建伟，1995：103）。

上海先后设立六座女学，即张家花园女学、高墩路女学、西仓桥女学、太仓路女学、顺昌路女学、白玉坊女学（《上海穆斯林》，1994年3期）。

南京有三座女寺：大辉巷清真女寺、汉西门女寺、长乐街女寺，均为民国初年所建（李、冯，1985：1541—1556）。

苏州宝林寺女学创建于民国十二年（1923年）。扬州有女寺两座，一座在市内，一座在太傅桥（同上：1563；651，

1557—1560)。

浙江嘉兴40年代建一座女寺，也是河南穆斯林倡办(访谈,1994)。

四川成都有女学一座,不知何时修建,民国年间"改组为清真寺女子小学校"(李兴华、冯今源,1985:1675)。

广西桂林有清代修建的女寺一座（同上：1644—1645)。

安徽省阜阳、界首一带，芜湖、安庆等地都建有女寺(丁国勇,1992:79;吴建伟,1995:141,143;访谈,1997年)。

湖南长沙也设有女寺(丁国勇,1992:79),邵阳建有清真女学堂(吴建伟,1995:219)。

湖北省武汉市江岸地区的穆斯林约在40年代修建了一座女寺,从河南聘请女阿訇(访谈,周11)。

除修建女寺外,不少地方还办起了其他形式的妇女教育。如北京1935年创办新月女子中学,注重现代文化知识教育；利用新月中学校址办暑期妇女教义讲习会，普及宗教知识。黑龙江的穆斯林在女寺办阿文女学。上海穆斯林妇女先后成立"同德会"、"昆宁会"和"上海伊斯兰教妇女协会"等妇女组织。1936年,任泉州清净寺教长的山东阿訇利用斋月办短期"妇孺教义讲习班"。1939年秋,成达师范在桂林办了一个"回民妇女成人班"。

这一时期具有以下特点：女学开办历史较久的地区主要发展女寺，妇女宗教教育在女寺举办；受中原穆斯林影响较大的省市或中原穆斯林迁居者较多的地方，以修建女寺,在女寺办经学班,对妇女进行宗教教育为主;培养女阿訇的经学教育没有受到经堂教育改革的影响，女学高级阶段的教材仍是波斯语经籍；主张改革的穆斯林知识分子

（主要以成达师范为代表）影响较大的地方，不仅重视妇女的宗教教育，还注重传播现代文化知识；办妇女教育、建女寺的主要力量仍是男性，但有不少女性积极投身其中。南京的三座女寺皆为女性捐资兴建（李兴华、冯今源，1985：1541，1548—1556）。上海建女寺、办妇女组织的均是穆斯林妇女。河北大名的郭隆真十五岁时（1909年），就在父亲的支持下，在家中办起了该县第一所传授现代文化知识的女子学校（时振国、李和平，见《中国回族教育史论集》，1991：137）。在宗教事务和社会生活中，已有不少女人居于主动地位。

但反对改革，反对修建女寺的力量依然存在，即使在兴建女寺较普遍的河南省，也有因反对派的力量太大，新建女寺被迫关闭的情况。如河南洛宁王范镇的穆斯林利用民宅，于1924年建起了女寺，但仅开办年余，就因"封建意识作祟，社会舆论压力，被迫撤销"（《洛宁县清真寺志汇编》，初稿，1990：20）。大约在30—40年代，山东济南一位提倡男女平等、改革穆斯林社会中男女不同堂传统的年轻女阿訇，被称作开放阿訇。她的主张也不为当时的穆斯林社会所接受（访谈，山东济南，1996年5月）。

西北地区的穆斯林妇女教育

民国年间，倡导改革的穆斯林知识分子得到了西北穆斯林上层人士的支持，从20世纪20年代开始，妇女教育相对落后的西北地区办起了新式妇女教育。

20世纪30年代，军阀马步青及其妻马素琴将甘肃省临夏市的刷达小学改为"刷达素琴女子小学"，专收回族女

童入学，后迁至王寺街，改为青云女子学校。1941年，临潭的回族知识分子在家乡兴办"临潭县旧城隍庙女子小学校"。这些学校以传授现代文化知识为目的。此外还办有传授宗教知识的学校。1939年兰州平番寺创设妇女科一班，"授以经汉两文"（李燕青，《中国回族教育史论集》，1991：206—211）。

民国初年，宁夏回族上层人士在固原创办了同仁女子小学，虎夫耶洪门门宦教主[1]在同心县喊叫水[2]创办海儒女子小学，传授现代文化知识（丁国勇，1993：268）。此外，亦有个别重视妇女教育的清真寺兴办女学，如灵武县台子清真大寺1945年开始兴办女学，有女生60人。同心县韦州清真大寺开办了回民女子小学（吴建伟，1995：447，449）。

青海省回教教育促进会1940年在西宁市昆仑中学创办女子教育（现代文化教育），又在市内设五个女子阿文小学（亦称女子经学），进行宗教教育（喇秉德，《中国回族教育史论集》，1991：251）。化隆县昂思多清真大寺于1932年修建了女学（吴建伟，1995：465）。

抗日战争爆发后，中原各省躲避战乱灾荒的穆斯林迁移到西北地区。从此，西北有了外地穆斯林与本地穆斯林之分。地域文化的差异使他们对修建女寺、兴办女子教育持不同看法。中原穆斯林通常合力兴建女寺，按原来的方式进行妇女宗教教育。西北穆斯林固守自己的传统，只有受穆斯林新文化运动影响的上层人物，在为数不多的穆斯

[1] 门宦是回族穆斯林对中国伊斯兰教苏菲主义派别及所属各支派的通称。亚非伊斯兰学者称之为"托勒格"，西方学者称之为"教团"。虎夫耶是中国伊斯兰教门宦之一。该门宦将修道者分为三级，最高一级称"教主"或"太爷"。虎夫耶门宦约有二十余个支系，洪门门宦是主要支系之一。

[2] 喊叫水：地名。

林社区倡办新式妇女教育。

由回族上层人士举办的妇女教育数量虽然不多，影响不大，兴办时间也不长，但总算改变了过去西北地区将穆斯林妇女排除在教育之外的状况，并为以后的发展奠定了良好的基础。

云南穆斯林妇女教育的改革

云南是第二次民间文化运动中改革波及范围较广的地区，传统经堂教育和妇女教育都发生了程度不同的变化。不少穆斯林社区兴办了现代文化教育场所，一些地方还开办了中阿并授的女子学校。

1921年，昆明成立了第一所新型伊斯兰学校，中阿文并授，后来进一步发展为普通中小学与阿文专修部三个部分。此校非常成功，培养了一批国内外著名的学者。在该校的影响下，云南不少地方进行了经学教育改革，开办女子教育，重视学习阿拉伯文和中文。30年代，个旧市沙甸村兴办了“养正学校”，后又增设了女生班。开远县大庄办起了“育德中阿女子小学”(马绍忠,《中国回族教育史论》,1991:309)。清末著名经师马联元的后人将主要是妇女学习的三本经改写为阿拉伯文，以适应妇女学习阿拉伯文经籍的需要。女人经中的前三本因之有波斯文和阿拉伯文两种。

但传统的女子经学教育形式仍存，新式教育培养出的女教员仍只能称为师母或女教师。林惠然哈志是养正学校招收的第一批女学生，1947年她与两位女同学应聘作女学教员，穆斯林社区举行了盛大的庆祝活动。北平《月华周报》以醒目的文字报道此事，“养正学校创办女生班，三千

多人欢呼声浪中，三位女教师走马上任”（1947年12月26日），但普通穆斯林仍称她们为师母（访谈，1996年10月，昆明）。

中原地区的女性宗教文化

明末清初，当男人们为了伊斯兰教的命运开办妇女教育时，重视的是女人作为妻子和母亲的影响力。经师们根据他们自己对伊斯兰教和妇女需要的理解选编教材，按照伊斯兰教和儒家的原则小心翼翼地教育女人，规范女人的行为，使她们明白自己的穆斯林身份，明白女性在宗教生活和家庭生活中的责任与义务。但女学的发展，女人取代男人成为女学教员和女学的主持者，杰出的女教师被尊为女阿訇，女学演变成女寺，这一切给女人提供了一个相对隔离的独立场所。男性被挡在女寺的门外，他们能否对女人的天地产生影响，取决于他们的主张能否被女人接受。在相对隔离的环境中，专讲女人的事情，用女人的方式想像、思考与女人有关的问题，根据女性的特点作必要的变通或改造，成就了女阿訇和其他虔诚的穆斯林女性的文化创造。女寺中渐渐形成了超出男人们预想的新事物，即体现女性特色的宗教文化。

女人们根据自己的理解想像或创造穆斯林妇女的历史，她们对根的记忆与男性完全不同。男人的记忆是双重的，既有精神之根（麦加），又有历史或人种之根（祖先是阿拉伯人，西域人）。女性强调的是信仰，是女性在伊斯兰教中的重要地位和作用。女寺中流传的故事把女人作为穆斯林的历史，女人经的编写缘由追溯到圣人时代。从穆罕默

德圣人的妻子海蒂彻开始的穆斯林妇女史，令女人们得出女人比男人先成为穆斯林的结论。关于女人经由来的故事（一处于更年期的妇女仍有月经，不知如何礼拜，去问圣人。见到后不好意思问，欲言又止。如此两三次，圣人问她何事，她始讲。圣人为此嘱人为女人编写浅显易懂的经书，专讲女人的事），给女人经以极高的地位。男人们为自己的阿拉伯出身骄傲，女人们则为自己是最早的、虔诚的穆斯林而自豪。

自明末清初开始的妇女教育把圣人时代的女性作为穆斯林妇女的人生楷模。朝觐者极少，与阿拉伯穆斯林世界的长期隔绝，使这种楷模成为无距离感、无国别人种文化差异、可以根据自己的想像创造的精神形象。一代代穆斯林妇女在其鼓励下，追求信仰，发展自身，渐渐培植出一种独立精神和令人敬佩的精神力量。“学习对每个穆斯林男女是主命”，“天堂门在母亲的脚下”，“一个清亮的女子胜过一千个清亮的男子”（据黄万钧阿訇讲，此句的阿拉伯原文是“一个清亮的女子胜过一千个男子”），诸如此类鼓励女人求学的圣训，是女阿訇熟知并加以强调的。圣人的妻子曾跟随圣人出征的故事，为女人参与社会活动提供了充分的理由。圣训和著名穆斯林女性的故事，使女性产生了自信心：在学习经籍寻求知识上男女具有同样的权力和义务；虔诚的穆斯林女性不仅和男性一样可以进天堂，而且比男人优先，天堂的门始终为母亲敞开着；精通伊斯兰教知识的女性远胜于男人，因女人担负母亲和妻子的责任，须克服更多的困难。

自信使虔诚的穆斯林女性具有足以抵御各种压力的精神力量。这种特点在一些女阿訇和女社头（清真寺管理

委员会成员）身上表现得非常明显。信仰和学识不仅使她们成为精神上的强者，而且保持着健康的身体。一些看起来柔弱的女阿訇，也能够因信仰承受普通人很难承受的压力。随着社会的变迁，中原穆斯林妇女在宗教事务和社会生活中越来越主动。她们在维护信仰方面所表现出的勇气和能力，是男人们不得不敬重她们的主要原因。不少中原穆斯林认为，女人的宗教信仰比男人虔诚。河南穆斯林中甚至有哪里女寺多，哪里教门好之说。

女性宗教文化在相对隔绝的社会环境中艰难发展，成就了女性群体的团结或一致性。女寺女阿訇无派别之分，各地女寺都一样，是穆斯林妇女感到自豪的事实。关于女寺与派别的关系，中原穆斯林妇女中有两种不同的说法，一为女寺不分派，另一为有不同派别的女寺。两种说法的观察点不同。女寺不分派说的着眼点在女寺自身，各地女寺制度及教学传统等，不因所在坊（或男寺）的派别而有什么差别，女寺培养出的女阿訇也因此无派别之分。女人们看重自己的女学传统，女寺、女阿訇之间的交往，一般不受所在坊男寺派别的限制。女寺有派别之分的说法，着眼点在女寺所在坊男寺的派别。20世纪初伊赫瓦尼派传入中原后，穆斯林中渐渐分为不同教派。不同教派穆斯林的风俗习惯有了差异，该教派所建女寺（或原有女学）也随之贴上派别的标签，但不同教派女寺之间没有什么差别。

在父权制社会环境中，伊斯兰教给女人确定的位置和儒教文化的双重影响，使女寺局限于一个设定的小天地中，与大小社会保持一定距离。这虽有利于保持女寺自身传统，但也容易招致封建、落后、保守、不适应外界社会的批评。女学创办于经堂教育建立之时，经师们寻求伊斯兰

教文化与儒家文化协调之路、以儒释经的努力，使中国伊斯兰教在传入中国数百年后，走上本土化之路。在这一过程中产生发展的女性宗教文化，深受这两种文化的影响。在某些方面，它显示出与儒家文化的明显区别，如开办女学，对穆斯林妇女进行普及性的宗教教育，培养女教员，并将她们尊为阿訇，给她们和男阿訇一样的宗教位置。在另一些方面，又显示出与儒家观念的一致。如将妇女的位置设定在家庭中，最重要的角色是妻子和母亲，妇女不应抛头露面，女阿訇不能跨出女寺门外，参与社会活动等。因中原穆斯林多贫困者，女性不得不从事各种劳作，不可能只呆在家中，受到束缚的主要是女阿訇。从女学创立到民国年间，女阿訇的主要活动空间是清真女寺，很少与外界接触。这一方面使女寺保持着原来的传统，很少变化，另一方面使女学教育与社会的距离拉大，难于适应不断发展变化的外界环境。

从清末民初到50年代初期，中国社会经历了激烈的社会变迁，女寺因妇女解放的世界趋势，得到了主张妇女解放的男人和女人们的支持，有了较大的发展。这一时期女寺的数量增加了，但女寺的教育体系和宗教制度、寺务制度没有什么变化。主张妇女教育的穆斯林学者只提倡妇女教育，没有在改革女寺教育制度上做多少事情。中阿并授的改革主要限于男子经堂教育，在推行新式女子教育的地方，妇女才开始学习阿拉伯文经籍。中原女寺仍固守着清代传统，与男子经学教育的差距渐渐拉大，与不断发展变化的普通穆斯林妇女的观念也生出明显的距离。民国年间，在宗教教育改革和社会变迁的影响下，穆斯林妇女的自我意识和社会参与情况渐渐发生变化，女寺却稳坐钓鱼

船，以不变应万变。关在女寺门内固守信仰的女阿訇们还没有感受到女寺面临的挑战，她们中很少有人考虑如何适应不断发展变化的外界环境。只有极少数开放的女阿訇有此考虑（如山东济南那位积极主张男女平等、男女同学的阿訇），但她们往往受到保守者的批评。直到80年代以后，面临各种挑战，考虑变革的女阿訇才渐渐多起来。

第4章

改革与挑战：女学女寺的数量与变化

20世纪80年代初，随着中共中央《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》的发布，结束了宗教问题被视为阶级问题，宗教职业者和众多穆斯林的精神受摧残，宗教活动基本停顿或完全停顿的历史悲剧。宗教活动场所陆续开放，宗教团体恢复活动，与国际宗教界的交往重新开始，伊斯兰教亦进入了一个新的发展时期。关注、参与宗教活动的人大为增加。大专院校、科研机构的研究人员主要从学术角度，观察、研究伊斯兰教。穆斯林社会则主要从实践的角度，致力于伊斯兰教的恢复和发展。初期，主要是恢复正常的宗教生活，重修或新建清真寺，接着进入了改革、思考、发展阶段。

教育和文化建设依然是穆斯林社会关注的焦点，各种力量举办的多种形式的教育发展很快，宣传教义、讨论问题的内部交流资料以杂志、报纸或书籍的形式问世。妇女教育受到普遍的关注，各地积极兴办女学，发展各种形式的妇女教育。原有的女寺陆续恢复或重建，不少地方增修了女寺或女礼拜殿。男女穆斯林和各界人士对伊斯兰文化

建设的关心程度和参与情况，堪与明末清初第一次民间文化运动并称。不少宗教界人士因之将80年代以后视为中国伊斯兰教又一个繁荣期。

从民众的参与程度和伊斯兰文化的发展情况看，我们也许可以将80年代以后男女穆斯林为适应社会现实所作的新努力，视为中国穆斯林社会第三次民众普遍参与的文化运动。与前两次伊斯兰文化运动一样，妇女问题仍是重要的话题之一，但情况有了明显的变化。第一次文化运动（明末清初）中谈论妇女问题的只有男人；第二次文化运动（从清末到民国年间）中，言说的主体依然是男性，但加入了少量妇女的声音，穆斯林妇女主要用行动（也有个别先进女性用话语）表达自己的意愿；80年代以后女性的积极行动和重要作用，是历史上任何时期都无法相比的。虽然学术界和民间社会的出版物中，真正表达女性意愿的内容依然很少，用笔言说的仍是少数女性。但从整体来看，女性用行动、语言（文字或口述）表达自己意愿的声音，比历史上任何时候都大。男性对妇女教育的重视程度，也超过了以往。

1. 穆斯林学者与妇女教育的改革

对80年代开始的以普及教育为主要内容的民间文化运动影响较大的，是穆斯林知识分子和伊斯兰教学者，他们中不少人关心并致力于妇女教育的改革，黄万钧阿訇是其中影响较大的一位。黄阿訇出生于河南省长葛市白寨村（一个具有浓厚的伊斯兰文化氛围的村庄），从小受伊斯兰

文化熏陶。他幼年开始学习经文，但不解其意。这也许是他后来意识到传统经堂教育的弊端，致力于伊斯兰教教育改革的最初起因。1947年，他与陈克礼阿訇（河南襄县人，中国著名的伊斯兰教学者、翻译家）等四位同学赴北平回教经学院求学。1949年经学院停办，他考入北京大学东语系，学习阿拉伯语。1953年大学毕业后，他被分配到内蒙古自治区，在民政部门工作。1957年，他和当时许多知识分子一样，被打成右派，遭到不公正待遇。文化大革命期间，他的日子也不好过。1970年，呼和浩特市一位回族青年几次登门，请他教阿拉伯语。被青年人的学习热情所感动，黄阿訇不考虑可能会给自己带来什么麻烦，为他和他的朋友开了阿拉伯语课。1976年，跟他学习的青年人增加到十二个。恢复正常的宗教生活后，这十二名学生都成为新式阿拉伯语教育的积极推行者，很快在呼市办起了十六个阿拉伯语班，并积极倡办新式妇女教育。最初依照传统习惯，男女分班，后来考虑到穆斯林青年男女婚姻的困难和交往的需要，采取男女同班的方式。

黄万钧阿訇倡导的改革主要包括以下内容：一是改革教育方法，用现代教学法讲授阿拉伯语和伊斯兰教经籍；二是改革妇女教育，改变穆斯林妇女学习法而西（波斯语）经的传统，女学生和男学生学习同样的内容，男女同校同班学习；三是注重基础教育，开设相关的科学文化知识课程；四是改革办学形式，主张多种形式并存，可在女寺办女学，也可根据各地具体情况，在男寺举办男女同校的学校。这一改革打破了穆斯林社会中男女不同堂的传统，为妇女提供了与男子完全平等的学习掌握伊斯兰教知识的机会，有利于提高妇女的伊斯兰教素养，发展她们的多种

能力。

黄阿訇和他的学生开办的新式教育，很快影响到甘肃临夏、宁夏、云南等地的穆斯林社会，进而影响全国。不少穆斯林社区仿照呼市的样子，开办妇女教育。没有开办过女学或女寺的穆斯林社区，因妇女的生活圈子仅限于家庭，与外界的联系较少或没有联系，女性的社会地位、家庭地位和社会活动能力、文化素质都相对较差，她们虽有办女学建女寺学习知识的愿望，但没有办学建寺的能力。重视妇女教育的男人成了这些地方倡办女学女寺的主要力量。宁夏灵武县崇兴大寺的杨云亭阿訇，就是积极倡建女寺、重视妇女教育的宗教界人士。我们见到他的这年（1995），他刚完成了去麦加朝觐的功修。他告诉我们，他与河南朝觐团在一起，河南团中有二十多岁的女哈知。河南穆斯林妇女的信仰状况和能力，给他留下了极深的印象。他以为修建女寺是件有利于妇女发展的好事。女人是人的根子，受的苦更多。只让妇女在锅头转，不见真理，就会使她们因无知陷入黑暗中。灵武的穆斯林妇女中有因无知自杀的，不少妇女连清真言都不会念。根据《古兰经》的要求，男女应受同等教育。女人不去清真寺，对社会、对家庭都没有好处。因此，恢复宗教生活后，他一直倡办女寺。在第一个任职地，因穆斯林经济困难，没有办起来。在第二个任职地，他积极筹建女寺，多次找县有关部门谈修建女寺对穆斯林妇女的好处，强调为穆斯林妇女提供沐浴地方，有利于她们的健康，是一种社会福利事业，等等。在有关部门支持下，第二个任职地建起了女寺，聘请了担负教学任务的女阿訇。崇兴镇清真大寺是他的第三个任所，现在的女寺从筹建到我们去时刚一年多。杨阿訇认为宁夏现在的女阿

訇水平还不够高，男阿訇也有汉文水平低的缺陷，解决的方法只有一个，就是办教育。

民国年间的妇女教育多由穆斯林知识分子和上层人士主办，以举办新式教育，学习阿拉伯语，增设文化知识课程，中阿并授为特点。但该时期的妇女教育数量少、开办时间短、影响范围小。原有女寺地区的妇女教育仍沿袭传统，讲授波斯语经籍。80年代以后的妇女教育则不同，倡办者依然是穆斯林学者，但得到民间的积极响应。"如果你教育了一个男子，你教育了一个人；如果你教育了一个女子，你教育了全家人"（阿拉伯谚语，引自纳广用谈话，1996年10月，昆明），成为更多穆斯林社区的共识。网络社会的特点，固有的游学传统，社区间的各种社会联系，普通穆斯林对阿訇的尊重，著名伊斯兰学者对一方甚至全国穆斯林社区的影响力，保持民族文化传统的愿望，对妇女信仰状况和教育状况的清醒认识，穆斯林妇女热切的学习愿望和积极行动等等，共同促进了妇女教育的改革和女学女寺的新发展。

2. 相关的妇女宗教文化词语

80年代以后穆斯林妇女的宗教教育基本上与50年代以前一样，是民间自发举办的事业。各级伊斯兰教协会主办的伊斯兰教经学院（校）数量不多，不招或很少招收女生。如山东省伊斯兰教协会办的经学培训班，第一期只招两名女生（毕业后都当了女阿訇）。1996年5月在山东省做田野调查时，省伊斯兰教协会的负责人告诉我们，地区伊

协有培训女阿訇的要求，他们下半年准备办一期培训班。云南经学院1987年开办，到1996年10月只招收了五名女学生。这种状况显然不能满足穆斯林妇女宗教教育和宗教生活的需要。传统的女寺教育和新举办的各种新式教育，成为培养女阿訇的主要基地。

女寺数量多、历史久的中原省份，大多采取尊重传统的态度，以女寺为妇女教育的主要场所。各地穆斯林自行选择培养女阿訇，对普通穆斯林妇女进行基本宗教知识教育的方式，或用传统办法在女寺培养女海里凡，或进行他们认为合适的改革。西北、西南等地穆斯林社会也有兴办女寺，以女寺为妇女教育基地的，但大多数地区走开办多种形式女学的道路。与多种教育形式相伴的是多种名称的并用。妇女教育的主办者和普通穆斯林妇女根据自己的理解，为妇女教育场所命名，同一场所往往有不同的名称。使用词语的差异显示了不同的关注点或不同的愿望。

1995年10月8日傍晚，到宁夏同心县城不久，我们遇到一位头戴白帽、约五十多岁的穆斯林妇女。问她同心有无女寺，她讲县城有好几座，其中西关女寺的女阿訇女满拉最多。去年她读高中的女儿到那里学经，她也去学过一段时间，参加学习的有一百多人。她家附近一个寺最近又“搬”(请)了一位女阿訇。她以为有女寺非常好。

第二天听县妇联介绍该县妇女教育情况，并到那位妇女讲的西关女寺看后，才知那里是西关清真寺办的一所中阿女子学校。当地穆斯林妇女把清真寺办的中阿女子学校以及既学习伊斯兰教知识、也进行扫盲教育的学习班，都称为女寺。在西北穆斯林社区，谈及清真女寺和与女寺功能有相同之处的女学、新式中阿女校，像这样用不同名称

称呼同一地方的情况是很普遍的。即使在女寺历史最长的河南，也是两个名称（女学、女寺）同时并用。这种词语使用状况与女寺发展的历史和影响，以及穆斯林妇女的愿望或偏好直接相关。

谈及妇女宗教生活和宗教教育时，穆斯林常用的是这样一些词语：清真女寺或女寺（山东济南回民小区一部分老年穆斯林妇女称女寺为女稀麻）、女殿（有女大殿、女上殿、女礼拜殿等不同名称）、女学（女子经学）、中阿女校、女子阿语学校（简称女校）、女阿訇、女教长、师娘（师母）、女教员、女海里凡（女满拉）等。

女阿訇一词最早见于清光绪四年（1878）开封王家胡同女寺碑文（见附录2）。中原穆斯林一般把主持女寺宗教事务的女性尊为阿訇，但各地情况不完全一样。山东济南穆斯林根据接受宗教训练的情况，将负责宗教事务的女性区分为阿訇和**师娘**。在女寺受过正规经学教育，举行过穿衣挂幛仪式的是阿訇，在师娘家庭接受宗教教育的为师娘。女阿訇的职责主要是主持女寺宗教事务，传授宗教知识。师娘只负责清洗女亡人埋体等事务。西北穆斯林把女学、女寺中负责教学工作的女性尊为阿訇，也有称**女教师**的。云南穆斯林把80年代以后和男性接受同样宗教教育的女性称作阿訇，受传统女学教育的女性仍称师母。

女阿訇（不少地方目前仍习惯称师娘）和男阿訇一样实行聘任制。有开经文大学能力的女阿訇招收**海里凡**（西北和河南部分地区称**满拉**，指完成初级宗教教育、开始经文大学学习的学生），培养女阿訇。开经文大学的女阿訇被穆斯林尊为**教长**。一些地区的**女教长**（如山东济南等地）不做洗埋体、领水之类的事情。因妇女不成班，无会礼，受过

专门教育、从事宗教职业的穆斯林妇女被尊为女阿訇、女教长、师娘，但不称作依玛目。宁夏灵武、吴忠一带新建女寺中有男性任女寺依玛目的情况，如灵武崇兴镇女寺的依玛目是该寺女阿訇的父亲。

清真女寺或女寺，是专门为穆斯林妇女设立的宗教活动场所。女寺一词最早见于清光绪四年(1878)河南开封王家胡同女寺的碑文。但清末到民国初期修建的女寺多沿用女学名称。不少穆斯林妇女认为女寺比女学高一级，更喜欢将自己的学习活动场所称为女寺或清真女寺。女寺也的确隐含着与男寺(男性)平等的意义。但也有例外，在中原一些穆斯林社区，妇女们偏爱女学的名称。

女寺的主要功能有三项：(1)穆斯林妇女沐浴、礼拜，完成宗教功课的场所；(2)穆斯林妇女、儿童接受基本宗教教育，培养女阿訇的学习场所；(3)为穆斯林提供其他宗教服务(如诵经、清洗女亡人等)的场所。此外，女寺还不同程度地发展了其他社会功能，如作为穆斯林妇女的聚会场所。有的女寺还有建幼儿园、养老院和其他福利性设施的考虑(详见第7章)。新建女寺的功能不多，一般只具备礼拜场所的功能，有一些还具有教育功能。

女礼拜殿或女大殿是专为穆斯林妇女修建的礼拜场所，旁边附设有女沐浴室。民国年间的女礼拜殿多另辟一门供妇女出入，80年代以后新建的一些女礼拜殿，与男性同一大门出入。女殿是清真寺的附设建筑，功能单一，只作为礼拜场所，一般无专门聘请的女阿訇，也没有女寺具有的其他功能。

女学，也称**女子经学**，是专门为穆斯林妇女设立的学习宗教知识的场所。“女学”一词最早见于清康熙年间(1690

年)成书的《经学系传谱》。清中晚期,中原女学演变成女寺后,穆斯林开始称其为女寺,但女学的名称也一直沿用下来。在河南一些穆斯林聚居区,至今仍是女学女寺并用。也许因女学的名称更古老,一些老年穆斯林妇女更喜欢使用女学的名称。1995年2月访问中国现存最早的开封王家胡同女寺时,问到大门口悬挂的大匾"清真女学堂"是谁写的,年近七十岁的女社头虽不知道,但为这个名称感到骄傲。她讲:匾是传下来的,不知有多少年了,其他女寺都是清真女学,只有她们这个寺是清真女学堂。除开封外,郑州、周口等地仍有不少清真女寺用女学的名字。喜欢女学一词的穆斯林妇女,多半注重女寺的历史。郑州市兑周女寺的名称在几年内的变化是一个有趣的例子。该女寺原名女学,1993年新建后改称清真女寺,1996年重修门楼,又改为清真女学。中原地区沿用女学名称的实际上是女寺,妇女教育只是其重要的功能之一。

若将妇女宗教教育场所统称为女学,80年代以后的女学可分为清真寺办和其他力量办两大类。清真寺办女学又分为清真(男)寺办(主要分布在没有女寺的地区)和清真女寺办两种。其他力量办的女学或有专门场所,或设在私人家中。女学教育分为初级教育和中级教育。大多数女学以普及初级教育或基本宗教知识为目标,少数女学以培养中等人材为目的。

在重视妇女教育、女寺数量较多的中原地区,以及受中原穆斯林影响修建女寺的其他省市,女寺办教育一直是妇女宗教教育的主要形式,一些新式妇女宗教教育也设在清真女寺中。

没有女寺或女寺很少的西北地区(如宁夏、甘肃、青海

等省区），80年代以来穆斯林重视妇女宗教教育、兴办女学的热情，在不少方面与早期中原地区办女学的情况相似，但女学的形式更多。这些女学可大致分为清真寺办和私人办两大类，其中清真寺办女学的数量较多。各类女学都以讲授伊斯兰教知识为主（有的女学还作为汉文化教育和技术培训的场所）。设在清真寺中的女学，有的利用清真寺原有房屋，有的在清真寺旁边另建教室，教室常常是女学的主要建筑。建在清真寺外的女学有的修建了女礼拜殿，供前来学习的穆斯林妇女礼拜。设在私人家中的女学则相对简陋。

西南地区（主要是云南）的妇女宗教教育主要设在清真寺中。民间对女学和女教员的称呼也不相同，有女学、女子经学、女校、中阿女校、清真女子学院等名称；对女教员有称阿訇的，有称师母的，也有称老师的。女学教员的主要任务是教学，一般不从事其他宗教活动。但云南一些地区（如昆明）的女学教员有类似中原女阿訇那样教学以外的职责（参见第3章）。

80年代以后兴办的女学虽为民办，但有些地方的女学得到当地妇女组织或其他机构的支持。这些组织或机构将女学视为行之有效的妇女教育形式，赞同其发展。女学的教育内容因之有所扩展，不仅限于宗教教育，往往与扫盲教育和技术培训结合起来。

与女寺相比，女学的功能单一，但两者之间又有联系和颇多相似之处。早期女学是女寺的前身，80年代以后修建女礼拜殿的女学渐渐具备了礼拜场所的功能，重视教育功能、修建教室多的女寺又颇像女学，总之，这些女寺办的新式妇女教育实际上也是名副其实的学校。在西北一些地

区，如宁夏灵武、吴忠一带，80年代以来新建的女寺重视教育，与女学之间的区别很小，民间也是女学、女寺并称。

新式中阿女校是民间兴办的以传授伊斯兰教知识为主的新式学校，按教育水平可算中等教育。主要分为两种：一种在政府有关部门登记注册，以社会力量办教育的形式存在。这些学校的课程设置和培养目标都不同于传统的经堂教育，一般采用正规大学（如北京大学、上海外语学院等）的阿拉伯语教材，除讲授《古兰经》、圣训等宗教课程外，还设汉语、历史、常识等文化课。学校的培养目标也不是阿訇，而是有一定宗教素养、懂现代阿拉伯语的中等人材，毕业生可根据自己的意愿选择职业或进一步深造。不少毕业生成为新一代女学的教员；还有一些毕业生出国深造，或成为其他类别的人才。这种女校有的设在清真寺中，有的设在清真寺外。在清真寺外开办的中阿女校多设有礼拜殿和沐浴房，供在校女学生礼拜，但面积不大，学校的主要建筑是教室。

另一种没有注册登记、以清真寺传统海里凡教育的形式存在，培养目标是阿訇、女教员、或具有一定伊斯兰教素养的人材。开设的课程也与前一种有差别，虽也开设文化课，但偏重于宗教课程。授课者一般是清真寺的开学阿訇，以及该校聘请的专职或兼职教员。这种学校主要分布在有建女寺传统的中原地区。

清真寺办的女校一般设在女寺中，学生吃、住、上课、礼拜都在女寺。民间称这类女校的学生为海里凡，她们也经常参加社区各种宗教活动，如跟随阿訇到穆斯林家中诵经，或参加清真寺中其他活动。

中阿学校是中阿兼授、男女兼收、男女同班或分班的新

式学校，课程设置和教学方法与中阿女校类似，比较注重提高学生的现代阿拉伯语能力和宗教知识水平。也分在有关部门登记注册的社会力量办学和清真寺办海里凡教育两类。一般说来，前者较注重现代阿拉伯语水平和综合能力的培养，开设的文化课或技术课相对较多，毕业学生的选择范围也较大；后者比前者更注重宗教教育，开设宗教课程的数量和难度都胜于前者。前者相当于社会上的中等教育，后者相当于传统经堂教育的大学阶段。90年代开办新式中阿学校的清真寺，大多新建了教学楼或增建了教室。有清真女寺的地方，女生吃住、礼拜都在女寺，教室在男寺；无女寺和女礼拜殿的地方，女学生有专用的礼拜房间。

总起来看，不同形式的妇女宗教教育至少有两点相同之处：第一是民办，清真寺常常是各地穆斯林首选的办妇女宗教教育的地方；第二是以传授伊斯兰教知识为主要目标，不少学校设有礼拜殿或礼拜房间、沐浴处所。也许正是因为不同形式妇女宗教教育在教学内容、教学地点上与女寺的相似或相同，穆斯林妇女常常称其为女寺。实际上两者之间的差别是显而易见的。女寺是传统的宗教活动场所兼宗教教育场所，同时兼具其他功能；一些女学和新式阿语学校虽然设有礼拜殿或礼拜房间，但主要是专门进行教育的场所。女寺的功能较多，办教育只是其所具有的功能之一；各种形式的女学则只有教育一种功能。

3. 清真女寺的数量与分布

中国的清真女寺到底有多少，这是人们所关心的。遗

憾的是目前尚没有人能提供一个确切的答案，甚至很难讲出一个大概的数字。宗教管理部门根据宗教活动场所管理办法确认清真寺的合法地位，不管男寺还是女寺，只要符合有关条件，就承认其合法性，将其算作一个宗教活动场所。这种管理办法对确立女寺在社会上的合法地位，促进女寺在经济和管理上独立，毫无疑问起着积极推动作用(见第7章)。但纳入统计的只是独立女寺。

伊斯兰教协会不定期统计本地伊斯兰教活动场所的发展情况，女寺数量较多的省份还注意统计男女寺的数量，但因不少穆斯林社区习惯上将男女寺视为一寺，绝大多数伊斯兰教协会也没有将其分别统计。因此，说不清本地有多少女寺是常见的事，即使能够提供女寺数字，也常与实际情况有误差。只有女寺数量较少或伊斯兰教协会中有人关心男女寺情况，作过认真调查的地方，才能提供较为可靠的女寺数字(如郑州市伊斯兰教协会)，但这样的地方很少。

80年代以后女寺的恢复和发展，使其数量一直处于变动之中。某些历史上有过女寺的地方因种种原因没有恢复(如北京)，恢复或重建女寺的地方往往因为城市发展或其他原因，有的将原来的几个小女寺合建为一个(如上海、济南)，女寺的数量因之有所减少；但也有不少地方增修了女寺，或在原来没有女寺的地方（如西北地区）新建了女寺，因而总数有所增加。在女寺历史较久，女性具有相当强的社会活动能力的穆斯林社区，妇女们靠自己的力量发展女寺。有的除恢复原有女寺外，还根据自己的需要，将原来的男寺改为女寺，有的新建女寺。新建女寺中有的无力聘请女阿訇，只有礼拜殿和沐浴房，往往是礼拜时间到了打

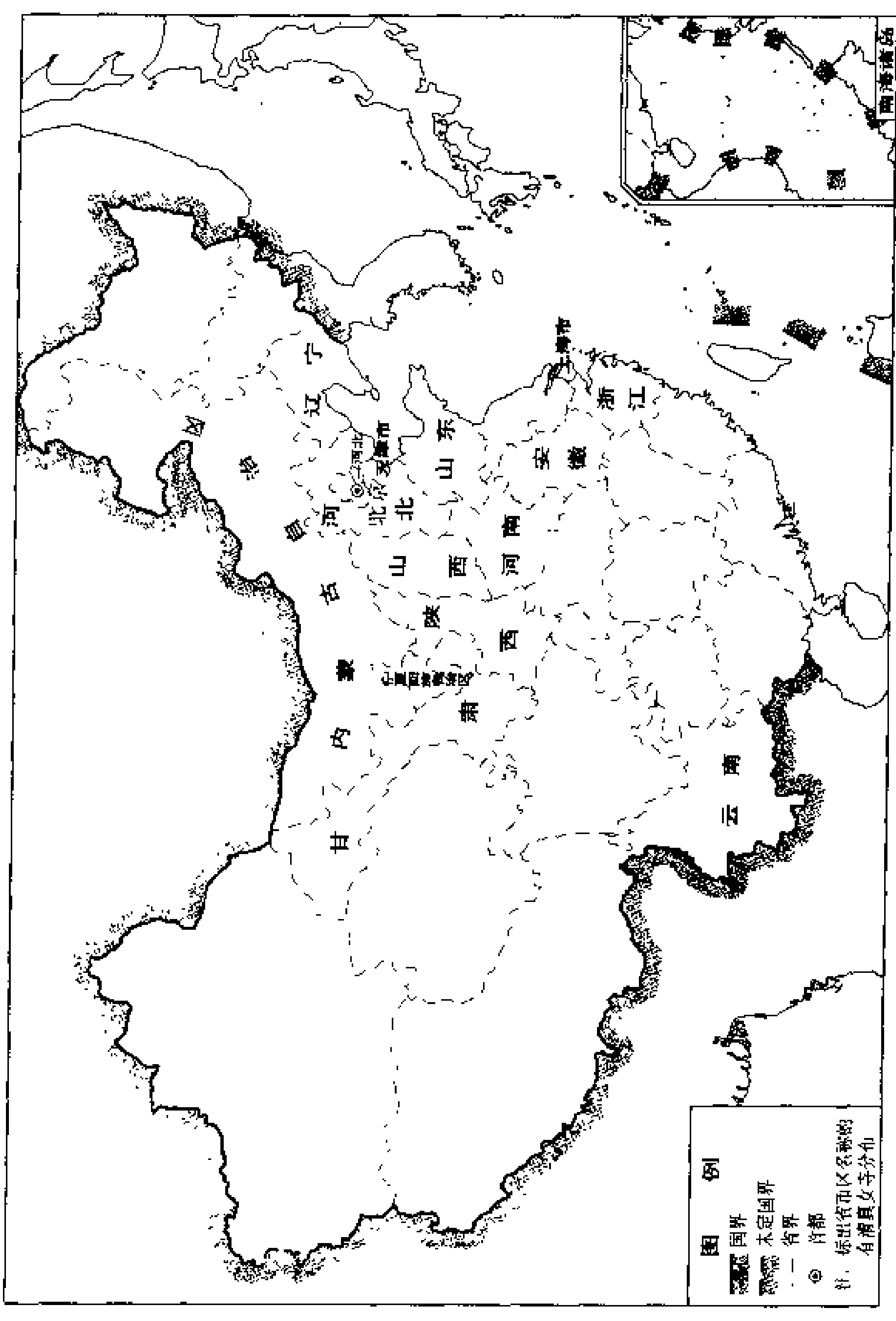


图3 20世纪90年代女寺分布范围
（不包括仅设女礼拜殿的省市区）

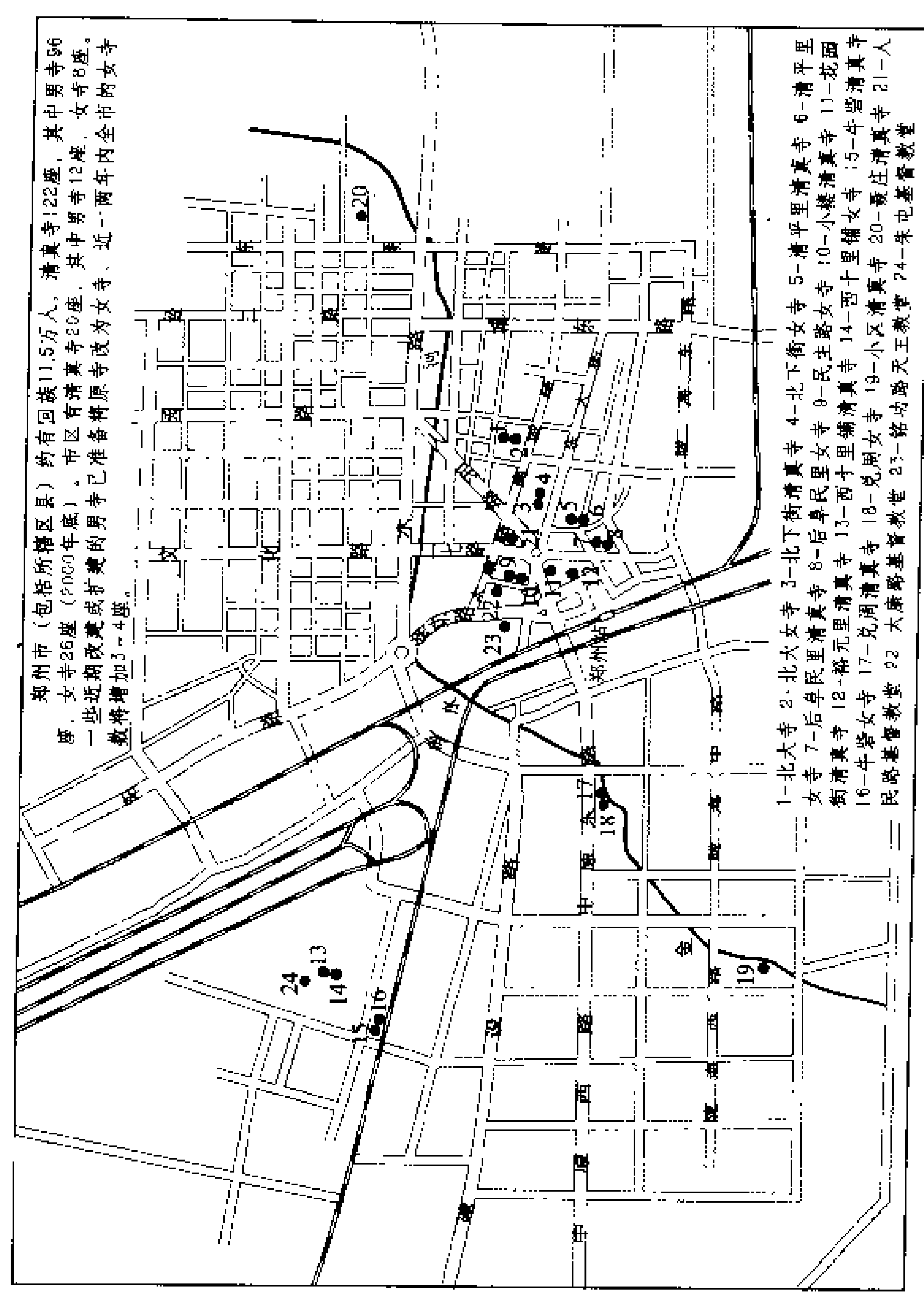


图4 河南省郑州市(市区)清真寺的数量与分布

开门，礼拜以后空无一人。民间把这样的地方也视为女寺，但根据宗教部门的管理条例，不具备宗教活动场所的条件，一般不统计在内。西北地区新建的女寺则因种种原因时办时停，不太稳定，因而具体数量很难弄清楚。研究人员因为经费、人力的限制，不可能进行普查。因此，我们只能根据从各种渠道得来的数字，概述目前中国清真女寺的数量及分布情况。

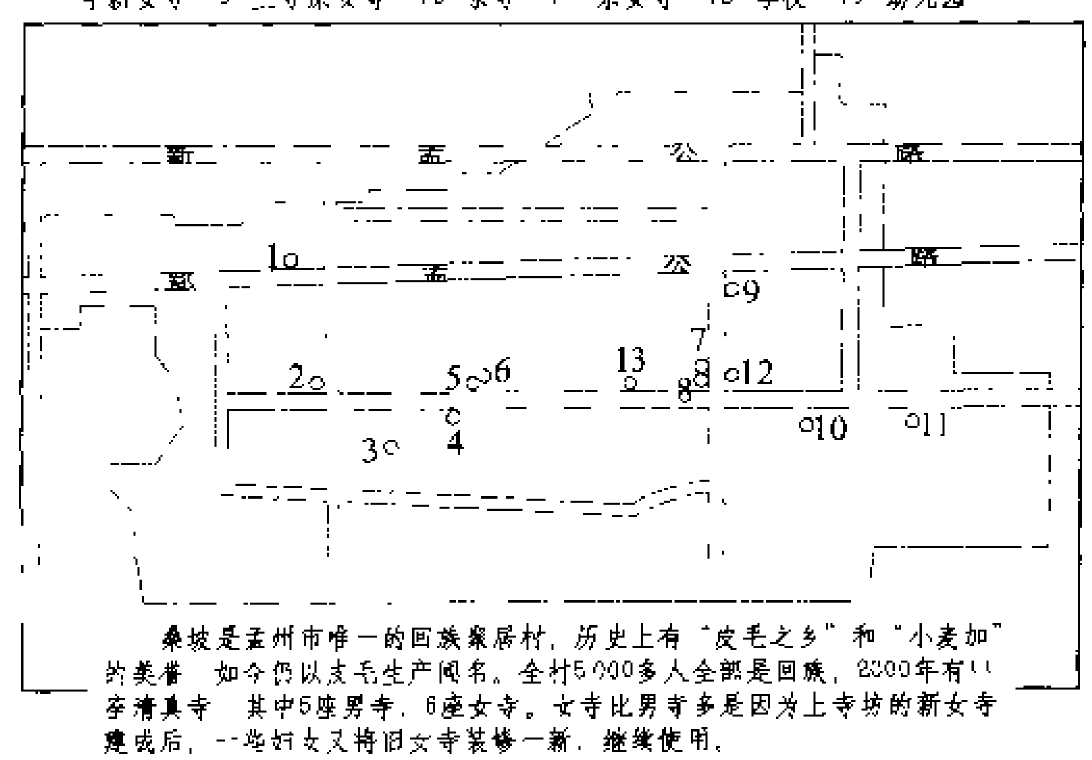
中原仍然是女寺数量较多的地区。80年代以后，原有的女寺陆续恢复或重建，原来没有女寺的穆斯林社区也新建了女寺或女礼拜殿。女寺较多的是河南、河北、山东、山西等省，原来很少或没有女寺的西北、西南地区也新建了一批。与1949年前比较，西北地区女寺的数量大为增加。西南地区主要是云南修建了女寺，但数量很少。长江以南地区（如南京、苏州等地）原有的女寺大多没有恢复，女寺数量较历史上有所减少。东北地区恢复了一些女寺，有的地方增设了女礼拜殿。总之，女寺的主要分布区域与历史上的情况比较变化不大，但呈现出向西北、西南地区发展的态势。

河南 据河南省伊斯兰教协会统计，1996年全省有91座女寺，约是当年男寺数的九分之一。从我们调查的情况看，若包括没有独立的女寺，应该多于此数。河南女寺较多的地方是开封、郑州、焦作、洛阳、漯河、周口等地，这些地区的男女寺数量差不多，一般有一男寺就有一女寺，个别地方女寺甚至多于男寺（如沁阳、桑坡等地）。周口地区几乎每一清真寺都有附设的女寺，1996年约有五六十座，当地宗教管理部门从没有统计过这些附设女寺的数量。

山东 山东省伊斯兰教协会编辑的《山东清真寺》一书

图5 乡村社区清真寺的数量、分布与变化——河南省孟州市桑坡村

1-西寺 2-西女寺 3-老女寺 4-老寺 5-张女寺 6-张寺 7-上寺 8-上寺新女寺 9-上寺旧女寺 10-东寺 11-东女寺 12-学校 13-幼儿园



桑坡是孟州市唯一的回族聚居村，历史上有“皮毛之乡”和“小麦加”的美誉。如今仍以皮毛生产闻名。全村5000多人全部是回族，2000年有11座清真寺，其中5座男寺，6座女寺。女寺比男寺多是因为上寺坊的新女寺建成后，一些妇女又将旧女寺装修一新，继续使用。

中写道：“目前粗略统计，全省已有清真女寺二十余坊。各寺均由德高望重且学识丰富的女阿訇（俗称‘师娘’）主持，规模虽小但设施配套，与当地一般清真寺无异。寺内还设立阿文女校。”（1992：18）1996年5月我们到山东作实地调查时，省伊协的有关人员提供的全省女寺数是十座，但不包括一些只有几间房、没有女阿訇的小女寺。全省有多少这样的小女寺，他们没有统计过。在济南、临清、济宁、菏泽等地走了一圈后，对山东女寺的情况有了大概的了解。菏泽是山东穆斯林公认的教门最好的地方，历史上出省任职的女阿訇基本上都是菏泽人。靠近河南的几个县建女寺较山东其他地区普遍，被山东穆斯林称为小麦加的定陶县中沙海村，有两座男寺，四座女寺，但女寺规模不大，修建的

时间也不长，其中只有一座女寺有阿訇，她的职责是管理女寺具体事务。菏泽市清真寺的黄阿訇（在菏泽市伊协兼职）讲，该地区约有二十多坊女寺，若将大小女寺都算进去，约有三十多座。由此看来，山东全省大小女寺的数量超过了四十座。

河北 据石家庄清真寺三十多岁的张阿訇讲，河北全省有四百多座清真男寺（1994年底404座），女寺约为男寺总数的五分之一，算来应是八十余座。但河北的女寺多依附于男寺，不少女寺无女阿訇。女寺主要分布在保定、邯郸、承德、孟村一带，其中数孟村教门最好，那里的女寺是一位祖籍孟村，现在香港生活的丁姓穆斯林老太太资助修建的。石家庄清真寺一位家在石家庄市郊的男海里凡告诉我们，他家在农村，那一带的清真寺都没有女寺。看来，石家庄周围建女寺也较普遍。

石家庄市只有一座清真寺，1995年11月新寺刚刚落成。在女礼拜殿里，有几位老太太正在等着做礼拜。据她们说，妇女有女寺，地方挺大，但无暖气，冬天做礼拜太冷，就将新男寺的厨房改为女礼拜殿，女寺改为殡葬处，等以后有钱了再建女寺，请女阿訇。石家庄女寺是抗日战争时期建成的，最初只有几间房，后来一个男阿訇来到，建成了女寺，并聘请了一位姓金的女阿訇。她们讲河北省女寺多，凡有清真寺的地方都有女寺，但不少女寺无女阿訇。

山西 山西的回族穆斯林人口较少，总数不足十万，但受河南穆斯林影响大，修建女寺较普遍。据山西省伊斯兰教协会的负责人讲，1997年全省约有七十余座清真寺，其中六十多座建有女寺或女礼拜殿。80年代后一些女寺渐渐独立，有自己的清真寺管理委员会。1997年全省独立的女

寺有近二十座，共有十九位女阿訇。不管有无女阿訇，规模大小如何，穆斯林妇女都称自己的礼拜处为女寺。修建女寺较普遍的是长治和大同一带。长治有十七座男寺，十七座女寺。这里的女阿訇中有的在国外学习工作过，素质较高，她们在女寺开办新式阿拉伯语学校。女海里凡人数也较多，1997年初约有一百多人。山西穆斯林认为这一带像河南武陟的圪当店和孟县的桑坡，清真女寺多，女海里凡多，穆斯林的信仰虔诚。女阿訇和男阿訇一样受尊敬，逢家中有事，穆斯林不仅请男阿訇到家开经，也请女阿訇。

陕西 受河南穆斯林移民的影响，80年代以后陕西本地穆斯林也开始建女寺。1996年全省约有二十座女寺，其中三座完全独立，其他女寺依附于男寺。女寺较多的地区是西安，共有十七座，其中一座完全独立。另两座独立女寺一座在宝鸡，一座在西乡县。西安和宝鸡完全独立的女寺是河南穆斯林移民创办的，西乡县的女寺据说也是河南穆斯林移民修建的。此外关中地区也有男寺附设女寺的情况，具体数字不详。

甘肃 80年代以后恢复或重建的女寺主要分布在兰州、平凉等地，多由河南穆斯林移民修建。兰州有一座女寺，系河南和中原等省的穆斯林移民合力重建。据宁夏学者丁国勇讲，1992年冬天他到平凉时，那里共有六座女寺，其中三座是河南移民修建，其余为本地穆斯林建。其他地方也有新设女礼拜殿的，如临夏市前河沿清真寺。该寺穆斯林这样谈论此事："此种新举措，深得妇女欢迎，也符合教义，内省多有之，为临夏附近不多见。"（吴建伟，1995：370）

宁夏 80年代以后，宁夏固原河南穆斯林移民修建的

一座女寺恢复并重建，灵武和吴忠一带新建了不少女寺。宗教管理部门和科研机构的研究人员都知道宁夏90年代新建的女寺主要分布在灵武、吴忠一带，但说不清到底有多少。据灵武县城清真寺的田阿訇讲，灵武、吴忠的女寺（习惯称女学，但灵武县崇兴镇的女阿訇和女海里凡称女寺）是改革开放以后开始设立的，不少是近几年才建成。灵武全县有180余座清真寺，约有近一百座附设有女寺。这些女寺有的是新修的，有的在男寺旁边找几间房子，请女阿訇上课。农闲时间，到女寺学习的穆斯林妇女相当多，农忙时就停下来。宁夏穆斯林妇女的宗教教育受呼市影响最大，女寺的学生往往到呼市进修。女寺学习阿拉伯文经籍，并开设有文化课。吴忠与灵武相邻，是另一个女寺建得较普遍的县市，仅吴忠市就有三座女寺，都是1990年修建（吴建伟，1995：442—445）。

从田野调查情况看（1995，1996），这一带新建的女寺比较注重妇女宗教教育，但相当不稳定，不少女寺有女阿訇就开学，没有就关门。灵武县城清真寺附设的女寺办了三年，开办时，原男大殿一楼改为女礼拜殿，另有两层楼房由女海里凡和女阿訇住。1995年10月我们到灵武时，女阿訇已被吴忠一个清真寺请走，女寺也就停办了，但也有女阿訇离开后，当地穆斯林妇女仍按时到女寺礼拜的情况。灵武县崇兴镇有两座女寺，一座有女阿訇，还有三十多位活泼可爱的海里凡。另一座（即1945年开办过女学的台子寺）没有女阿訇，但有一些穆斯林妇女到女寺沐浴礼拜。两所女寺都位于男寺偏院，同一大门出入。新设的女寺都注意为妇女提供沐浴、礼拜场所和学习教室，聘请女阿訇。这些女寺非常像中原地区早期的女寺，规模小，简陋、大多只有

几间平房，不独立不稳定，但具备了女寺的主要功能：有女阿訇；有沐浴礼拜场所；开办伊斯兰教教育。

内蒙古 据内蒙古自治区伊斯兰教协会有关人员介绍，该区的女寺和女礼拜殿主要分布在包头以东地区，但不知具体数量。呼和浩特市1996年有一座完全独立的女寺，六座清真寺附设有女寺。从当地穆斯林谈的情况看，包头以西地区的穆斯林近年也开始为妇女建沐浴房、办女学，或将礼拜大殿的一角用布幔隔开，作妇女的礼拜场地。

北京 北京原有的女寺没有恢复，只在牛街清真寺和朝阳区长营清真寺设有女礼拜殿和女沐浴房。通县清真寺也设有女殿(吴建伟，1995：9)。

天津 据石家庄市清真寺家在天津的张阿訇讲，1997年天津约有六到十座女寺。

上海 上海1994年重建一座女寺。

云南 云南只有开远大庄一座女寺，1990年重建。1996年10月，个旧市沙甸村正在修建女寺。另有不少地方的清真寺为妇女增设了礼拜殿。

江苏 江苏原有的女寺没有恢复，据上海穆斯林妇女提供的情况，那里的穆斯林妇女已有建女寺的设想。

浙江 嘉兴有一座新建的漂亮女寺。杭州没有女寺，但那里的穆斯林妇女也有建女寺的想法。

安徽 80年代以后恢复新建的女寺主要分布在安徽西部靠近河南省一带，据上海穆斯林妇女讲约有二三十座。

黑龙江 哈尔滨市有一个附属于男寺的妇女礼拜殿，但当地的穆斯林妇女和女阿訇都不满足，她们正准备修建独立的女寺（1997年）。伊春市友好清真寺于1993年修建

了女殿(吴建伟,1995年:117)。

辽宁 沈阳南寺的女寺1983年恢复。大连市清真寺1990年修建了男女礼拜殿和男女沐浴室。鞍山市清真寺于1993年,凤城清真寺于1989年修建了女殿(同上,77—78,83,93)。

江西 九江清真寺于1982年重修了女殿(同上:153)。

湖北 武汉市江岸女寺约于80年代恢复(访谈,周口)。

新疆、青海仍无女寺。其他地方的情况尚不清楚。

总起来看,80年代以后清真女寺呈发展之势,但并非所有的穆斯林社区都选择了女寺形式。甘肃省30年代就有河南穆斯林移民修建女寺,但直到90年代,本地穆斯林修建女寺的仍然不多,他们感兴趣的是举办各种形式的女学。云南穆斯林也是如此。由此形成了西部(主要是甘肃、青海、宁夏的大部分地区)、西南部(云南)绝大部分穆斯林社区以办女学为主,其他地区的穆斯林注重发挥女寺教育功能的局面。

4. 妇女宗教教育的发展及清真女学的分布

因地方文化传统和观念的差异,不少穆斯林社区采取兴办女学的方式,发展妇女教育。在政府有关机构与民间社会力量结合起来共同支持妇女教育的地方,各种形式的女学发展很快。从全国穆斯林社会的情况看,新式妇女教育发展较快的是西北地区(不包括青海)和西南地区。西北各省的穆斯林多采取男女分校的方式办女学,云南多兴办

男女同校的学校。中原地区则是两者兼有，以男女同校者居多。

宁夏女学 除灵武和吴忠外，宁夏不少穆斯林地区（如同心）兴办了女学。宁夏有关部门的负责人认为，女学女寺对提高穆斯林妇女的宗教文化素质和家庭社会地位有好处，但民间对办女寺女学的看法不一致，他们采取不提倡也不反对的态度（1995年10月，访谈）。因此，宁夏女学、女寺的分布主要取决于各地穆斯林的态度，赞同女寺的地方办女寺，对女寺持保留态度但热心办妇女教育的地方则办女学。

得到有关部门支持的地方，女学教育发展较快。如同心女学的发展得到县妇联的支持，妇女组织和清真寺配合，将妇女宗教教育与扫盲教育、适用技术培训结合起来，效果很好。据同心县妇联的有关人员介绍，女学对穆斯林妇女掌握汉文化知识和致富技术，改变传统观念很有好处，妇女们非常欢迎这种办学形式，学习积极性相当高。妇联干部认为清真寺办的是学校不是女寺，主办者（男穆斯林）的目的也是办妇女教育，但当地穆斯林妇女称这些女学为女寺，称女教员为女阿訇、女学生为满拉。虽然有固定校舍的女学不多，大多数女学时办时停，常常农闲办农忙停，请来女教员时办，女教员走后停，而且只进行基础教育，但给妇女提供了一个走出家门接受教育的机会，对改变当地妇女教育落后的局面有明显的好处。

甘肃女学 甘肃省各种形式的女学大多是90年代开办的，虽较宁夏开办得晚，但发展快，规模大。主要是因为越来越多的穆斯林认识到发展教育的紧迫性，如兰州西关清真大寺的穆斯林所述："随着社会经济生活的繁荣发展，越

来越清楚地认识到创办并发展穆斯林各类教育事业是刻不容缓的社会需求。适应新形势努力发展穆斯林教育事业，成为西关大寺管委会和折麻提[1]的共识。”（吴建伟，1995：312）

甘肃省民族事务委员会文教处的女负责人（曾经是甘肃省民族研究所的研究人员）肯定了女学对提高穆斯林妇女素质的积极作用。从她所了解的情况看，甘肃开办妇女教育较多的主要是临夏和平凉地区。女学（女校）基本上可分为两种类型：一类属扫盲性质，参加学习者的年龄从几岁到六十多岁以上，开办这类女学较多的是临夏；另一类属中专教育，参加学习的多为年轻姑娘，她们都受过小学以上的普通文化教育，兰州、临夏和广和三地各办有一所这样的中阿女子学校。兰州西关清真大寺开办的中阿女子学校有一百多名学生，开设有中文、法律、会计、文秘等职业教育课。办学者称其为具有民族形式的现代教育（访谈，李燕青，1995年10月，兰州）。

临夏有两所登记注册的中阿学校，一所创办于80年代初（一人独办），一所建于1994年（数人合资）。两所学校都建在清真寺外。80年代初创办的学校分男生部和女生部，各有一百多名来自全国各地的学生。女生部也称中阿女子学校。清真寺举办的宗教教育分男校女校，属初级教育。在女校学习的主要是中老年妇女。女校教员大多是年轻女性，穆斯林妇女称她们为女阿訇。临夏市民族宗教处的人员不赞同这种称呼，他们认为临夏无女寺，负责教学的女性应该是女教员。临夏办得较好影响较大的是下木场

[1] 折麻提：阿拉伯语音译，意为“集体”，汉文意译为“教坊”、“寺坊”，指以清真寺为中心的穆斯林聚居区或区内全体成员。

清真寺由阿訇和一些知名人士主办的女子阿文学校。老华寺的"清真女子学院"也较有名气。当地穆斯林告诉我们，临夏穆斯林已改变过去的旧观念，普遍重视教育。临夏市的女学特别多，凡有条件的清真寺都办有女生部，全市约有二十多所(访谈，临夏，1995年10月)。

江波、王锡苓对临夏女学的调查证实该地女学发展很快，不少学校的学员都在百人以上。除设在清真寺中和修建在清真寺外的两种女学外，还有设在私人家中的女学。这些学校大多没有礼拜场所，现有女学中只有一所修建了女礼拜殿(江波、王锡苓，1996)。

青海女学 在宁夏银川南关清真寺(1995年10月)，我们遇到两位来自青海的海里凡。一位来自湟中，一位来自化隆。据他们说，湟中无女寺，但化隆有。到化隆县下加合村后，我们看到的只是依清真寺新建的另门出入的一排教室，没有女礼拜殿和女沐浴房。该村的穆斯林妇女称其为**女学屋**(也有称女寺的)。几个戴着盖头非常热情的穆斯林妇女告诉我们，修建女学后女人们都很高兴，她们在这里学汉文和阿拉伯文。各种年龄的妇女都来学习，最小的五岁，最大的六七十岁。该村只有近九十户人家，来学习的妇女最多时有二百多人。女阿訇(男阿訇的妻子)是临夏人，三十岁左右。村子附近还有三所女寺，都比她们这里小，也都没建女大殿。从这里的情况看，化隆的女学与甘肃临夏相似，穆斯林妇女将女教员称为女阿訇，将女学称为女寺，但实际上只是具有教育功能的学校。

与临夏紧邻的循化县没有女学，撒拉族妇女也不能到清真寺去。据县妇联的负责人讲，近年有年轻女孩子到临夏学习。将来是否能打破循化无女学的局面，只有等待以

后的发展了。

西宁市有办阿文女校的传统，40年代这里曾办起五所中阿文兼学的阿文女子小学。80年代中期以后，西宁的穆斯林妇女在家中开办了一些"妇女经学班"，由男阿訇或在临夏进修回来的女教员教课。

云南女学 80年代以后，云南省的妇女教育发展很快，主要采取清真寺办女学的形式。这些女学也分为两类：一类是传统女学，主要对穆斯林妇女进行初级宗教教育；另一类是采用现代学校教育方式的中阿学校或中阿女校。初级宗教教育的老师主要是师母或正在中阿学校学习的女海里凡，中阿学校聘请宗教素养和文化素养较高的教师。女学办得较多的地方主要是滇中、滇南、滇西一带，玉溪大营、通海纳家营、古城、开远市大庄、个旧市沙甸、峨山、昭通市、大理、巍山等地普遍开设女子经学。有小麦加之称的沙甸，1983年七所清真寺中共有十七位师母，大多数清真寺都有两个以上师母。该地的穆斯林妇女受完启蒙教育后，重点学习三本女人经(马恒丰，1994)。除办传统的女子经学外，一些穆斯林社区还开办了中阿女校，昭通井坡是其中较著名的一所。但开办较多的是男女兼收的中阿学校，这类新式学校的规模和影响较大。

在一些重视宗教教育的清真寺，往往是几种教育形式并存。如通海纳家营和紧邻的古城清真寺，既开办男女兼收的中阿学校，还为中老年妇女和儿童办经学班。1996年10月，纳家营清真寺主办的纳家营伊斯兰经学院有二百多名学生，其中女生占一半以上，有五名女教师。开设的课程有《古兰经》、圣训、应用、汉语等12门，也有体育课。该寺昔日的女学位于清真寺内，是一个独立院落，现改为女生宿

舍，设有女礼拜殿。每天有几个经学班开课，晚上8点到9点儿童班，上午10点一个妇女班，晚上三个妇女班。古城清真寺中阿学校共140名海里凡，其中有38位女生。同时还开设了六个幼儿班，专收五六岁的小孩子，男女分班。晚上开设有老年、中年、青年三个妇女班，均由师母授课。

据云南穆斯林介绍，受云南穆斯林影响，贵州省威宁县中水镇也开办了女校（访谈，1996年10月，昆明）。

5. 中原地区的新式妇女教育与女寺面临的新挑战

在女寺较多的中原地区，恢复以女寺为中心的妇女教育是80年代以后的主要趋势。老女阿訇和中老年穆斯林妇女是促进女寺教育恢复发展的中坚力量，但在发展新式妇女教育的浪潮中，她们被撇在了一边，推行新式妇女宗教教育的主要是男性。

新式妇女教育以学习现代阿拉伯语，讲授《古兰经》、圣训等阿拉伯语经籍，开设中文、常识等非宗教课程，用现代方法讲授为主要特点，而这些是女寺教育培养出的女阿訇无力承担的。如前所述，第二次民间文化运动中，云南、西北一些穆斯林社区开办的新式妇女教育，学习阿拉伯语和中文。为适应妇女学习阿拉伯语的新变化，马联元的后人还将妇女学习的三本波斯语经籍改写为阿拉伯文，但中原女寺仍保持学习波斯语经籍，教妇女小儿锦（不少女寺还教唱经歌）的传统。绝大多数女阿訇的阿拉伯文水平和中文水平都不高，不具备讲授阿拉伯语经籍的能力。独特

的教学体系和女阿訇相对狭窄的知识领域，令女寺教育与外界社会、与穆斯林妇女学习阿拉伯语经籍要求间的距离越来越大，而男子经堂教育早已由阿、波并重改为只重阿拉伯语，在讲授阿拉伯语经籍方面，男寺和男阿訇具有明显的优势。因此，改革传统妇女经学教育，推行男女无差别的新式妇女宗教教育的任务，从倡导改革的男阿訇开始。

经过数百年的发展演变，女寺制度已成为穆斯林妇女，特别是老年女性和老女阿訇珍爱的传统，女寺的领地也成了男人不能轻易染指的地盘。80年代恢复正常宗教生活后不久，来自外部（女寺之外）的试图影响或改变女寺教育传统的做法，有时会引起女阿訇的反对。1986年，黄万钧阿訇受聘在河南省武陟县圪当店任阿訇。他在前任阿訇改革的基础上推行新的教学法，开办了新式阿拉伯语学校。当地女寺依然遵循传统，只讲授波斯语女人经。因教学方法落后，女学生花费许多时间，学到的知识却很少。跟女阿訇学习的几位海里凡都是中学毕业生，其中一位出生于阿訇世家，已学过几本《古兰经》。黄阿訇认为这些聪明好学的姑娘跟女阿訇按老办法学习是浪费时间，愿意教这些女海里凡学习阿拉伯语经籍。几位姑娘都很高兴，为了不让她们的师傅（海里凡对教长的习惯称呼）伤心，就瞒着女阿訇，天天早晨4点钟起床，到男寺跟黄阿訇学习，然后回女寺跟女阿訇学波斯语经。女阿訇知道这件事后，向黄阿訇提出抗议，学经的事只好中止。后来，男寺的新式阿语学校办得越来越好，渐渐发展成河南及周围数省颇有名气的、男女兼收的学校，在这里就读的穆斯林青年来自全国各地。

也许是为了避免与女阿訇和女寺传统发生冲突，穆斯

林男性主要采取在男寺开办新式妇女教育的方式，培养与男子学习同样内容的女阿訇。这类新式妇女教育大致有两种：一种采用传统经堂教育方式，男阿訇带女海里凡，男女学习内容相同，这种形式与历史上男阿訇教亲戚或朋友的女儿学经相似，数量不是太多；另一种是开办中阿学校或女子阿语学校，采用现代方式教学。中阿学校大多是男女同校，这种形式的学校数量不多，但影响大。1997年河南省大约有七所这样的学校，山东省也只有一两所。1996年5月访问山东省定陶县中沙海村中阿女校时，那里只有十几名女学生。该女校原设在男寺院内，后来为了避嫌，在男寺旁边建一女寺，女校搬到女寺内，每天由男阿訇到女寺上课。

与中沙海中阿女校比起来，河南省周口市河西清真寺开办不久的阿语学校更像一所现代学校。主办者不满于传统的封闭式的（男女）经堂教育，认为它不适应现代社会的需要，因此创办了培养宗教和社会两用人材的新式学校。招收女生虽曾招致一些老年人的反对，但最终打破了男女不同校的传统。1996年10月，该校有40名学生，其中20名是女生，五名教师中有两名女教师。开设的课程有阿文、《古兰经》、圣训、地理、历史、中文、修辞学等八门。我们参加了每周一次的周末聚会，主持者是一位女学生。聚会的内容有演讲（每周一个主题，该周的主题是“从师与尊师”）、阿语会话、男声二重诵读、猜谜、游戏等。男女学生和全体教职员共聚一堂，整个活动既严肃庄重又欢快活泼。显然，这样的新式学校对年轻人有较大的吸引力。

对传统经堂教育持批评态度，欢迎、支持新式教育的有男人，也有女人。女海里凡和有学习宗教知识愿望的年

轻穆斯林妇女更愿意接受现代阿语教育。不少女海里凡既在女寺接受传统女学教育，也到新式阿语学校进修。受过新式阿语学校教育的年轻女阿訇大多不认同传统的女寺教育体系，不赞同一些老女阿訇的观念和传教方法。她们中一些人一边负责女寺教务，一边继续跟男阿訇学习阿拉伯语经籍。但这些年轻女阿訇一般持谨慎态度，不与老女阿訇发生冲突。互不隶属的教坊制度给不同年龄接受不同宗教训练的女阿訇各遵其是的自由，她们根据各自的理解宣传教义，按自己的方式开学授徒，指导妇女的宗教生活。

新式妇女教育的发展和 80 年代以后主流社会和穆斯林社会的迅速变化，使女寺和女阿訇面临着新的挑战。挑战来自多个方面。首先是不少男寺采取的改革措施。除开办男女同校的新式教育外，不少男寺还办幼儿园和小学生假期学习班，请接受新式教育的年轻女性当教员。一些男寺重视学术活动，请回族知识分子和留学海外的男女青年学子作专题讲座，介绍有关学术问题和世界穆斯林社会的情况。男寺的积极活跃对女寺来说是一种无形的压力。

受改革开放环境影响的普通穆斯林，也对女寺和女阿訇提出了新要求。传统女寺教育只重视基本宗教知识教育，强调礼拜的重要，不深研教义。因此，很难满足教育水平较高的穆斯林妇女的需要。不少具有一定文化水平的女性通过中文《古兰经》了解伊斯兰教，不满于女阿訇浅显的解释和语言陈旧的道德说教。

关心女寺教育的男女阿訇对女寺教育体系的批评，也促使女寺和女阿訇面对现实。一些批评针对女寺讲授的内容，如有女阿訇认为波斯文教法经束缚女人，妇女应学阿

拉伯语《古兰经》。一些批评指向女寺培养出的老女阿訇，如认为女阿訇宗教素养不高，只会教小儿锦，"仰脸经"（指仅能死记部分经文，不识阿拉伯文经典），唱经歌。

随着国际交往和女性朝觐者的增多，更多现实问题摆在女阿訇和穆斯林妇女面前，要求她们解答。在过去闭塞的社会环境中，女寺教育为穆斯林女性树立了几乎是惟一的认同标准，即圣人时代杰出的穆斯林女性。以她们为人生楷模，令中原穆斯林妇女既自信又坚强。与世界恢复联系后，她们发现了自己的多元身份：穆斯林，妇女，中国人，回族人。认同标准也变成多元的，除圣人时代的杰出女性外，还有现代社会的阿拉伯妇女，中国妇女。由此产生了如何做中国穆斯林妇女的困惑。对精神圣地麦加的向往，使不少穆斯林妇女将阿拉伯妇女作为几乎是惟一的认同标准。如何看待穆斯林妇女的家庭责任和社会责任，如何处理两者关系等，成为穆斯林妇女必须面对的现实问题。此外，还有是否戴盖头的烦恼。1996年5月在济南，女阿訇就讲过一个朝觐归来的穆斯林妇女为此烦恼，请女阿訇帮助她决定该如何办。不同女阿訇和穆斯林妇女对诸如此类问题有不同的理解和回答。有的把圣人时代的杰出女性与阿拉伯世界现在的妇女区分开来，有的强调中国穆斯林妇女的身份。不管如何解释，都需要一种新思考。

不断变化的城市环境，多元文化并存的现实，各种时髦文化的诱惑，回族人信仰的淡化，为数不多的汉族穆斯林和回族基督徒的出现，由此引起的各种现实问题，都要求男女阿訇作出回应或给予必要的解释。所有这些都变成了改革的压力。

不同年龄的女阿訇都感受到了外界环境变化带来的

影响和冲击，对此有不同的反应：有的公开反对变革；有的坚持自己的老传统；有的采取宽容态度，允许她们的海里凡到阿拉伯语学校学习现代阿语；有的采取积极行动，适应变化的外界环境。总之，不少有头脑的女阿訇，尤其是年轻女阿訇，意识到传统女寺教育和自己的知识结构与当今穆斯林社会不适应，开始与其他穆斯林女性（主要是寺管会成员）一起，思考如何改革。走在前面的女寺开办阿拉伯语学习班，举办各种活动。如郑州北大女寺请懂阿语的男性到女寺开阿拉伯语课，也欢迎男性穆斯林到女寺参加学习；承办郑州市伊斯兰教协会举办的卧尔兹讲演比赛；组织到其他穆斯林社会观光旅游等活动。

虽然目前中原地区的妇女宗教教育尚处于传统女学教育与新式女子教育并存的过渡期，但由提倡新式妇女经学教育开始的改革，引发了穆斯林妇女的变革行动。女寺自身的改革和女阿訇队伍的自然更替，必然导致中原女寺进一步的变化。在这一过程中，女寺功能的扩展、数量的增加和分布范围的广泛，已是可见的现实。

第二部分

女寺、女阿訇及女性宗教文化

第 5 章

身心洁净——传统教规与女性的性健康

在传统父权制社会中，女学的创办和早期发展体现的主要是男人的意愿。最早的清真女学是男人创办的，教育内容是男人们依据伊斯兰教基本教义和社会需要选定的。后来女学演变为女寺，女人有了独立的活动场所，在创造女性宗教文化过程中多少萌生了一点女性意识，但基本上遵循着男人们最初设定的道路，传授明末清初穆斯林男性的观念。近现代激烈的社会变迁直接影响着女寺的盛衰，但对女寺的教育内容和教学方式影响不大。代代相传的夹杂着小儿锦注释的古波斯语经籍，与外界相对隔绝的环境，令中原女阿訇难以摆脱早期形成的女寺教育传统。80 年代以后，新的妇女宗教教育形式虽然对女寺教育传统提出了挑战，但尚未动摇其根基。女寺教育，特别是与性、道德及健康相关的教育，仍较多地保持着原有特色。

1. 中国穆斯林的性观念和清真女寺中的性教育

中国穆斯林的性观念及女寺教育中与此相关的内容，是在伊斯兰教和主流社会文化观念的双重影响下形成的。因此，分析中国穆斯林的性观念及其与主流社会的异同，有助于了解女寺性教育的特点及其对穆斯林社会的影响。

穆斯林是在中国封建社会后期（宋代以后）大量移居中原的，中国人的性观念也是在这一时期发生了变化。起源于性交合崇拜的太极图（普学旺，1996：13）或太极文化虽然仍作为传统文化中的重要内容流传，但社会的性观念发生了根本的改变。方富软在《性爱在中国》(*Sex in China*)一书中谈到这一变化："一般来说，在中央帝国的形成阶段和帝国早期，中国人对性持开放和肯定态度，但在帝国后期，则变得越来越封闭，越来越持否定态度。1850年至今或许可称为现代时期，三个极不相同的政权——晚清、中华民国和中华人民共和国，继续对性采取否定态度和政策。"(Fang Fu Ruan，1991：4—5)

早期的中国人对性交合和生育充满敬意，性交合崇拜渗透于中华文化的各个领域。《易・系辞下》关于男女交合的论述，反映了儒家对性交合的崇拜。道家倾向于对女性及生殖力的歌颂，但也承认"交"的重大意义。中国传统文化中的三教九流都可溯源到氏族社会男女两性生殖崇拜的原始宗教，都以《易经》中男女媾精、阴阳交感的哲学作

为思想渊源(普学旺,1996:14—16)。但在封建社会后期,特别是明、清王朝,性被视为淫,淫等同于恶、不道德。人们重德讳性。入清以后,性的禁忌更严,描写性行为的市民文学被视为淫秽读物遭禁,各种有关房中术的书籍亦严禁公开流传。与性有关的一切文字和实物(如交合镜、秘戏图),只能在小范围内或特定场合秘密传播。男人不能在公开场合谈性,女人更羞于讲一切与性有关的事情,包括正常的生理现象,如月经等。在中原地区(指汉族社会),有关性知识的书(主要是《素女经》)、交合镜、秘戏图等,一般作为上层阶级女子的性教育教材使用。当女子结婚时,母亲将《素女经》、交合镜、秘戏图等,放在盛嫁妆的箱子或柜子底部。河南省出土的元代交合镜,元、明、清代的秘戏图,表明这种大家闺秀的性教育方法一直存在。无文化的下层民众则用另外的方法对未婚女子进行性教育,有的在女子出嫁前夕,由母亲或嫂嫂告诉新娘与性生活有关的事情,有的则什么也不讲,只对男子进行性教育。河南民间对男子进行性教育的方式,主要是讲与性有关的笑话、故事,开玩笑(嫂嫂和未婚兄弟之间的玩笑常常与性有关)等。明、清时期的性观念和三从四德、守节等女性道德规范,将妇女束缚在家庭内,只有宗教给她们以少许的行动自由。

社会大环境中的性和道德观念直接影响着说汉语、习经亦习儒、以大分散小聚居状态定居中原的穆斯林。主流社会的文化熏陶和明清时期越来越大的政治压力,促使穆斯林自愿或被迫地寻求与社会大环境的一致,不少观念和行为渐渐本土化或儒化。中国传统文化与伊斯兰教在道德要求和女性规范上的相似,使明末清初的伊斯兰学者较易找到两者的契合点。他们借用中国传统文化概念解释伊斯

兰教教理，根据主流社会中的性观念和道德规范，调整穆斯林小社会的性观念和道德规范，确定相关教育的内容和规则。

性观念的中国化

伊斯兰教学者用中国传统文化概念阐释夫妇关系，使穆斯林的性观念带上中国文化色彩。性观念的中国化主要体现在两方面：一是用太极理论阴阳概念解释夫妇性交合行为，坚持伊斯兰教关于性具有积极功能的观念；二是用阴阳概念阐释男女性关系，阴的特性使女性性特征具有消极被动的特色，与伊斯兰教关于女性性欲的看法（主动的、具破坏性的）有了或多或少的差异。

从流传至今的汉文伊斯兰教典籍看，对中国穆斯林性观念影响最大的是明末清初三位著名的伊斯兰学者：王岱舆、马注和刘智，其中王岱舆的阐释较为详尽。王岱舆以"夫妇"为题，阐述伊斯兰教关于男女性关系的教理。他借用太极理论，论证夫妇性生活的理所当然，反对将性欲视为淫欲的观念。王岱舆认为，夫妇交合的道理源于宇宙运行的大道，是人类得以生存繁衍的根本。"大哉无极，乃夫妇之始，太极乃万象之原。""人极者，体无极之理，继太极之用，化而为夫妇，非夫妇则无君臣。"因此男女交合上合真主意愿（天地之主化生男女，是为了人类的繁衍），下合社会人伦。"是故正教结婚，乃真主明命，违此者逆矣。"（王岱舆，1988年重印：67）

王岱舆继而用阴阳概念说明符合真主意愿的性交合的好处。"大观天地人神，细及昆虫草木，有情无情，未有不

得阴阳而亨利之也。"人体阴阳不齐,非病即死。夫妇缺略,一有损于身体精神,二有害于社会。"常见孤阴寡阳之辈,形容枯槁,心意千歧,不正之念丛生,失节之事多有,皆由阴阳失序故耳。"由此,王岱舆对寡妇守节的道德规范提出了批评:"所以正教之理,虽鳏寡不宜独守,何也?宁可明正改节,不可外洁内淫。"(王岱舆,1988重印,67—68)用再婚来满足男女的正常性欲,符合伊斯兰教规范,虽然从儒家观念看是改节,但于人于社会都有利。穆斯林应坚持伊斯兰教原则,明正改节,不可内外不一。

因借用阴阳概念(男阳女阴),对女性性欲的认识也中国化了。阴消极、退守、柔弱的内涵,赋予女性性欲以消极、被动的特性。阴在汉文化中与黑相连,有深远、神秘莫测之意,这一特性又使其具有神秘的令人恐惧的力量。但伊斯兰教对女性性欲的看法是明确的,即女性性欲强,有较大的诱惑力。王岱舆因之又将女性性欲视为可怕的,具破坏性的。对性交合的肯定和对女性性欲的恐惧使王岱舆认为性具有两重性,"能好人,亦能恶人"。能好人(即对人有好处)的为正色,恶人(即对人有害无益)的为邪色。正色指合法的性行为,它可消除人的非分之想,助人遵行正道,"是故色必不可无也"。伊斯兰教经书载"夫妇之道,乃两相护卫者"即指此。邪色指夫妇以外的性行为或性渴望,它的作用与正色相反。"邪色淫声,极能恶人",因其"有害真德"。邪色多因看见妇女而起,女性令人不可抗拒的诱惑力使男人往往无法自制。因"男以女生,遇女则迷","男女俱善,相近则乱情"。王岱舆引述伊斯兰教经书"猛兽可尾,毒蛇可蹈,惟男女不可轻近也",讲明此中利害。"恶物只自伤身,妇女毒关心命,慎之慎之。"王岱舆以为女性诱惑力强大,

难于抗拒，男性易受其惑，是儒家主张“非礼勿视、非礼勿听”的原因，穆斯林女性“自十岁始，除父母伯叔兄弟母舅之外，虽至戚亦不相见”，也缘于此（王岱舆，1988 重印：68）。

凡能从儒家文化中找到相近或相通概念的，伊斯兰教学者就用儒家文化概念解释伊斯兰教教理；找不到相应概念的，则直接引述圣人的话语或伊斯兰教经籍中的有关内容。如马注在《清真指南》一书中讲述穆罕默德圣人登霄[1]遇一老妇的故事，表达穆斯林对女色的看法，以及男性对女性诱惑的恐惧。登霄途中，圣人遇一头戴金珠，身穿色彩鲜艳衣服，项挂珠饰的老年妇人。她口呼圣人的名字，笑嘻嘻迎上前来。圣人的脸转向右面，她亦往右，转向左面，她亦向左。圣人不再看她，问天仙她是何人。天仙说：她是夏雅，曾嫁无数丈夫，都被她杀害。你不看她是值得庆幸的，你的教民虽被她引诱，终能脱离其害（马注，1988 年重印：327）。以“夏雅”（尘世及人在尘世的色、财、名、利等欲求）为名，装饰艳丽的女人是“歹性的妇人”，或王岱舆所讲的邪色。这个故事告诫男人，只要避开女色，就可免受其害。色，本意指美貌女子，从穆斯林的观念看，指邪色，或女性可怕的诱惑力。对邪色或女性强大诱惑力的恐惧，导致男女隔离的结论。王岱舆写道：“柳下惠坐怀不乱，不若鲁男子闭户不纳。”与其男女混杂，男子用道德自守，不若隔离开来，互不见面。

[1] 登霄 亦称“升霄”，伊斯兰教先知穆罕默德夜行登霄纪念日。据传穆罕默德于 621 年（一说 620）伊斯兰教历 7 月 27 日之夜，由大天使吉卜利勒陪同，乘仙马腾空，由麦加飞至耶路撒冷，在阿克萨寺（又译远寺）一块岩石上登霄，遨游七重天，见过古代众先知和天园等情景。

以儒释经，用汉文化词语解释伊斯兰教教理，强调的多是与社会规范相一致的内容，词语特有的内含及其表达的儒家文化概念，加上译解本身可能造成的偏离，以及中文语境对理解的限制，使这类著作阐述的一些伊斯兰教教理本土化，某些观念与阿拉伯穆斯林社会产生了或多或少的偏离。

生活在穆斯林社区、通过经堂教育传播伊斯兰教教义的伊斯兰教经师，受语言表述的限制相对少一些。经堂教育使用的语言是经堂语，主要方式是口头传授。由阿拉伯语、波斯语和汉语组成的经堂语，是一个颇具特色的话语系统，在传播伊斯兰教观念中起到了重要作用。用经堂语表述的伊斯兰教观念，更接近原意，也更简洁明了。不少反映伊斯兰教性观念的内容，就是用经堂语，以口头传授的方式在穆斯林中流传。口头传授的内容不像伊斯兰教学者的汉文著述那样，带着浓重的儒家色彩，而是用穆斯林熟悉的经堂语或口语，直接阐释伊斯兰教观念。如"男女的美妙是从天堂中用针尖挑出的一点"，说明夫妇性交合中体验到的快感，是让穆斯林预先体验到天堂的快乐。"换一次水，有吾里[1]的品级"。换水，即大净，是性行为或与性相关的事发生以后，必须进行的全身沐浴，它因之成了性生活的代名词。对换水的肯定，即是对夫妇性交合的肯定。"三天不与妻子同房，就没尽到丈夫的责任"，强调丈夫满足妻子性要求的责任。

与摩洛哥女学者法蒂玛·莫尼西阐释的穆斯林社会

[1] 吾里 阿拉伯语音译，又译"劾里"，意为"真主的朋友"、"近主者"，一般译为"贤人"或"超人"。苏非派高级教职人员的称谓。主要指道行品级高、能显示奇迹、受穆斯林尊敬的长老

的性概念比较，可以更清楚地了解中国穆斯林性观念的特点，以及两者间的差异和相似。穆斯林社会对性本身持肯定态度。“穆斯林学说认为，自然本能是能量，如果人们遵照安拉的律法生活，就有可能用它来为安拉及其社会谋利益。性爱本身并不是一种危险，相反，它有三种积极的重要的功能。首先，它使信徒得以在尘世延续，这是社会秩序能够存在的不可或缺的条件。其次，它使男人预先品尝天国中确定无疑的欢娱，鼓励他们努力追求天国，并服从安拉在尘世中的规则。最后，理性努力需要性的满足（Mernissi，1987:44）。”因此，穆斯林社会对夫妇的性交合持肯定态度，“二人相互合作，给对方以快感”，让妻子得到性满足是丈夫的责任，也是维护社会秩序的需要。但穆斯林社会对女性性欲持否定态度，认为它是“主动的”，具破坏性的，只有把女人遮盖起来或隔离开来，才能使男人免受诱惑（Mernissi，同上）。

总起来看，除因使用中国哲学观念，中国穆斯林对女性性欲的看法与阿拉伯穆斯林世界稍有差异外，其他观念基本相同。在这种观念指导下，中国穆斯林根据社会大环境的价值规范，确定了与伊斯兰教信仰有关的性行为规则和性教育形式。

性行为规则和性教育方式

乔治·墨尔多克（George Murdock）根据社会控制性本能的情况，将其分为两类：一类通过“社会化过程中强有力的内化的性禁忌”使人们尊重性规则，另一类通过“外部预防措施，如规避原则”，使人们尊重性规则（转引自 Mernissi，

1987：30—31）。莫尼西认为，最重要的是这两类社会在女性性欲概念上的差异。前者的性欲概念是被动的，后者是主动的（Mernissi，1987：30）。换句话说，认为女性性欲是被动的社会，一般采用道德约束的方式，规范男女的性行为；认为女性性欲是主动的社会，多采用男女隔离的方式。中国则是二者兼用，既有内在的道德约束（妇德、贞节观），又有外在的隔离（男女授受不亲）。受中国传统文化的影响，穆斯林社会也用内在的道德约束和外在的行为限制两种方式规范男女的性行为。

特殊的生存环境使中国穆斯林较易了解伊斯兰教以外的其他文化和宗教，并进行不同文化不同宗教之间的比较，在比较中吸收与伊斯兰教教义相一致的内容，逐渐确立自己的性观念和性规则。

自王岱舆始，伊斯兰教学者在宣称伊斯兰教与儒家在根本方面相通的同时，批评佛道二教的一些观念，以表明穆斯林的有关行为更合乎社会规范。佛教的淫欲观，以及男女信徒混杂，无身份等级区分等情况，受到穆斯林学者的批评。王岱舆在《正教真诠》中批评佛教将夫妇正当的性生活视为淫欲，对僧尼不婚等也提出了批评。马注批评佛教"无君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之伦，长幼、贵贱、亲疏、男女之别……反造化之权，戕人伦之本，更且绝人婚姻，禁止肉食"，僧尼"出入宦门，通贿富客。偷香窃玉，作浪子之舟航；欲线情针，为闺阃之绳蠹"（马注，1988年重印：358）。

在穆斯林学者影响下，穆斯林社区也流传一些通俗的反映穆斯林观念的或唱或念的词，如《王岱舆谈道》。该词除讲明穆斯林观念和行为的合理性外，还对汉族下层民众

的信仰和风俗习惯提出批评，其中与性规则有关的内容为："僧道两门常往来；讲经说法谈善事，引诱妇女搂物财"；"亲生女儿充尼姑"；"少年妇女进庙堂；一般喜心去还愿，难免匪徒起心脏"；"男女混杂同吃酒；酒醉心想是非事，苟且胡为不知丑！"(李兴华、冯今源，1985：446—447)

中国穆斯林社会的性行为规则和性教育形式，主要依据《古兰经》、圣训、《伟戛业》等伊斯兰教经籍确定。对性行为规范谈得较多的是刘智，他在婚姻题目下谈有关内容。"绸缪而后近，近后少睡。""近"指性交合。双方都得到性满足是穆斯林夫妇性生活应遵守的规则。丈夫要对妻子体贴温存，为使妻子高兴，夫妇欢洽和顺，可以开玩笑，说虚谬之言。但并非任何时候都可以有性生活，某些日期和某种天气禁止性行为。"朔望无近。二食无近。疾风暴雨雷电无近。"农历每月初一、十五，日食月食，疾风暴雨之时不能性交。"经产之候无近，误入者罚金钱一枚给贫。"妻子月经期间和生孩子产血未净时，不可与之性交，若误犯，交罚金给穷人。"经妇和衣而寝。"来月经的妇女应穿衣服睡觉。性交频率要适当，"不以多近为荣，亦不久置。"不以交合次数多为好，但也不可久不与妻子同居。"誓置四十日不近，当作一休。"这就是说：发誓四十天不与妻子同居，应看作休妻(刘智，1984年重印：317)。若有不止一个妻子，在性生活上应公平对待，不能厚此薄彼。刘智引用圣人的话，"夫不私色，不吝用，妻众必公其衣食，御当夕，不易室"，并解释这段话的意思是，丈夫不应与妻子以外的女人有性关系。若有多个妻子，要公平对待她们，凡衣食寒暖、粗细、浓淡、厚薄皆一样。性生活"必均平有定。当此夕，不易以彼夕，亦不御于他室。"即：确定的时间不更改，也不到另一个妻子

房间过夜(刘智,1988年重印:117—119)。从刘智所谈夫妇性生活规则看,除受中国传统文化影响增加了一些禁止性生活的时间外,其他规范完全按伊斯兰教原则确定。

综上所述,中国穆斯林坚持的性行为规则主要有以下几点:

第一,重视夫妇性关系以及夫妻双方的性满足。性交以男女双方"互相尝到甜蜜"为目的。男子的责任是对妻子温存,满足妻子的性要求。"信德最完美的信士,就是性格最和善的人;最优秀的信士,是对妻室最体贴的人。"(陈克礼译《圣训经》,1994:5)"和妻室交媾是施散"。(同上:129)妻子有义务满足丈夫的性要求。"夫求妻交合,妻不得拒绝。否则,天使诅咒之,直到黎明。"(同上:340)夫妇交合,为使妻子得到性满足,可与之戏耍。"交媾时,应用准备工作:'亲吻、拥抱、相摸乳房。'这能增加快感。"(同上:339)

第二,严禁婚外性关系。禁止男子用色情的目光注视妻子以外的女人,女子不能见丈夫以外的非直系亲属男子。

第三,厌恶夫妇之间违反教规的性行为。如丈夫与月经、生孩子期间的妻子性交,不顾婴儿哺乳性交等;或妻子在经期、产期要求与丈夫性交。

第四,房中术及性知识。除禁鸡式性交外,其他方式均可。"你们的妻子好比是你们的田地,你们可以随意耕种。"(《古兰经》2:223)

这些知识的传授方式受社会大文化环境的影响较大。在中国主流社会中,与性生活有关的内容不能公开谈论,公开讲授,但穆斯林要遵守拜功,必须懂得伊斯兰教经典中与性有关的内容,不能不进行有关知识的普及教育。

为了不引起误解，有关教育采用男女有别、半公开或秘密传授的方式，大致可分为清真寺教育和家庭传授两种形式。这两种形式自明清开始一直延续至今。

穆斯林认为，凡是伊斯兰教知识都应该传授，若有人求教，不应该不回答。对"济己济人"的宗教知识"吝而不传，或传而夹私，图谋富贵，喜人称誉"，后世都进地狱。但在传授知识上，穆斯林强调因材施教，"分别指点"（刘智，1984年重印：273）。受社会大环境封闭性观念的影响，也为了避嫌，与夫妇性生活有关易引起误解或非议的知识，多不公开讲解、不大范围传授，阿訇往往根据人的学识、理解力和其他情况，决定讲授内容及讲授方式。一般说来，与性有关的知识有以下几种讲授方式：与男女穆斯林宗教功修有关的知识公开讲授，但男女有别。有女阿訇或师娘（师母）的地方，由女阿訇或师娘给女人讲解；没女阿訇、师娘的地方，或由男阿訇讲，或由丈夫传授给妻子，妻子教给女儿。房中术或性交技术等被认为是男人的事，主要向男人传授，但传授范围和方式也有区别。传授对象主要是以下几种人：一是学经的海里凡，达到一定水平后，教长即讲授有关内容；二是具有一定宗教修养，能理解此类知识的男穆斯林，或是亲戚朋友，或是向阿訇求教的穆斯林。这两种传授方式一般是在清真寺进行。第三种传授方式是家庭传授，传授对象是已婚穆斯林女性。丈夫将有关知识讲给妻子，妻子在适当时机讲给女儿。受社会大环境影响不能公开讲授的性知识，就这样通过几层关系，一步步传播到穆斯林社会中。经堂教育或清真寺教育和家庭传授各种形式并存，使男女穆斯林懂得了他们应该遵守的性行为规则。

穆斯林学者虽用"房中术"来命名与夫妇性生活有关

的内容，但中国穆斯林并没有类似道家房中术那样专门、系统的书籍，也没有汉族社会中类似《素女经》、交合镜和秘戏图那样的画册和实物。阿訇讲授的一切知识都来自《古兰经》、圣训和其他伊斯兰教经籍，主要内容是性观念和性交禁忌，性技术知识很少。如夫妇的性生活是天经地义的，与淫乱罪恶无关；丈夫对妻子要温存，应满足妻子的性要求；性生活应注重双方的快感；可以用何种方式性交；性生活禁忌等。这些观念和规则对男女双方都有满意而安全的性生活，对妇女的生育健康，对增进夫妇的感情和家庭的稳定，无疑是有益的。但在中国讳言性的大文化环境制约下，穆斯林学者只能以小范围、近乎秘密的方式传授有关知识，留给女阿訇讲授的与性有关的教育内容很少。

清真女寺中的性教育

作为穆斯林和丈夫的性对象，妇女必须承担相应的义务。只有了解与宗教功修和夫妇生活有关的性行为规范，她们才能成为好穆斯林好妻子。因此，明白在何种情况下可以敬拜真主，如何服从丈夫，遵守性行为规则等，成为男人们为女寺选定的与性有关的教育内容。这些内容主要包括以下几方面：

大小净知识。何种情况下应大净、小净，注重生殖器官和全身的清洁。大净主要因为性接触、月经停止和生孩子后产血停止。

性生活禁忌。何种情况下不能有性生活，如经期、产期不能要求丈夫性交。

不通奸，不看除丈夫和直系男性亲属以外的男人（中

原穆斯林使用的词汇为"外男人")。

不能拒绝丈夫的性要求。"不违夫所欲"(刘智,1988年重印:118)。

寡妇有权决定是否改嫁,但必须遵守守限期[1]。

大小净要求和性交禁忌有利于妇女的身体健康,也是对男人无节制的性行为的限制。但绝对服从丈夫的性要求(包括不合理的要求),不能有任何拒绝的表示,对丈夫违反禁忌的性行为也只有承受,则完全忽视了女人自己的意愿,使穆斯林女性处于完全被动的位置。一位被不少穆斯林认为保守的女阿訇(12章),对"丈夫违反教规,在不该有性生活的时候要求妻子,妻子怎么办"这一问题的回答是:没有办法,要拒绝也拒绝不了,他这么做是他的罪过。在这位女阿訇看来,真主只惩罚违反教规的人,丈夫违反教规,强迫妻子过性生活,丈夫有罪,女人不会受罚。女人的主要任务是看守好自己。

清真女寺中虽然讲授与性有关的宗教知识,但在儒家文化的影响下,一些地方的穆斯林女性甚至在学习有关伊斯兰教经典时,也讳言性。山东一位约生于19世纪60年代末或70年代初、名叫丁蕴辉的穆斯林女性,为了使人们了解伊斯兰教知识,用半生精力将女人经中的《欧姆戴》译成汉文,但她受当时社会观念影响,将有关生理卫生、夫妻生活方面的内容都空下不译。至20世纪30年代中期,著名的

[1] 守限期 亦称待婚期 伊斯兰教婚姻法专用语,指离异或被休的妻子、寡妇再婚前必须依教法等待的一段时间 等待的期限按《古兰经》的规定,通常是3次月经过后(2:228);停经或月经不正常的女子3个月;遗孀4个月零10天(2:234);孕妇的待婚期须一直继续到分娩并产期洁净以后(65:4)。守限期的规定主要是为判明妻子是否怀有身孕,以确定孩子的生父,同时也给夫妻和好一次最后的机会。

伊斯兰教学者王静斋应丁蕴辉的儿子、山东省第五行政督察专员兼保安司令赵明远所请，修润丁蕴辉的遗稿，此书得以出版。在序言"集前语"中，王静斋写道："……中国妇女界追究教法学，向以《母信玛台》、《欧姆戴》为读本，其中凡言及×交、××器一类记述，均弃之不讲，古教古风，相沿已久。赵太夫人遗稿凡属此类论述，则依通例，悉被抹去。此次修润斯稿，经再三思维后，一一补译，俾读者得原本全貌。盖以人事进化，学说均已公开，举诸如生理学上之人体构造，卫生学上之交合论列，皆为曩昔所无，今则公开传布矣。教法经乃男女穆民守教行道之准绳，经上所载虽不完全实现，而在追求教法者，不可不知也。"（马中平，1992：69—70）由此可知，受社会性观念的限制，直到民国年间，女人经中与性有关的内容仍被略去不讲。王静斋阿訇讲人事进化，有关性知识可以公开传布，实际上直到今天，性仍是普通人所讳言的。

因年龄较大的女阿訇汉文水平普遍较低，不少人不识汉字，受外界环境的影响相对较小，大多只能固守从老师处学到的一点知识，用老一套教她们的学生。50年代末至70年代末宗教活动的停止，使女阿訇呈青黄不接状况，80年代开始陆续恢复或新建的女寺，主要靠年事已高的女阿訇，或粗通宗教知识的老年穆斯林女性主持宗教事务，女寺独有的教材体系（加小儿锦注的波斯语课本）使80年代以后的女寺教育基本维持原状，与性有关的教育内容变化不大。由于经常到清真女寺礼拜的穆斯林女性数量不是太多，女寺和女阿訇的影响力非常有限。在穆斯林社区，与穆斯林妇女生育健康有关的各项教育和服务，一直是各种社会服务机构的任务。因此，穆斯林妇女的生育健康，还需要

社会和穆斯林社区共同做不少工作。

2. 道德教育:道德观念的儒化或中国化

明清时期，“中国穆斯林学者有意识地把伊斯兰教伦理思想与儒家伦理学说结合起来，寻找二者的契合点、相通点，加以发挥，从而使伊斯兰伦理文化带有中国特色”(马明良,1994:90)。但穆斯林学者的目的不是改革伊斯兰教，而是寻求与社会大环境相协调的生存之路。由于注重与儒家文化的协调，穆斯林的一些伦理道德观念出现程度不同的儒化或本土化。在社会和家庭伦理道德方面，穆斯林观念的儒化或本土化程度较深，但在社会大环境的规范或习惯与伊斯兰教原则明显相悖的方面，则完全坚持伊斯兰教原则。

穆斯林学者参照主流社会的三纲五常、三从四德等道德规范,提出人伦五典的道德建构。五典与儒家的五常同,即君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友,但根据伊斯兰教教义,将基点放在夫妇之道上，五者的排列次序因之变为夫妇、父子、君臣、兄弟、朋友。女子的道德规范亦只强调一从,即出嫁从夫，强调听从丈夫之命。穆斯林妇女被置于完全服从丈夫的被动位置，与早期伊斯兰教中夫妇关系的基本原则有了或多或少的偏离。如刘智这样谈妇道:“妇尽其为妇以敬。其道五:言必遵夫;取与必听命;不私出;不外见;不违夫所欲。”(1988年重印:118)要求妇女遵从丈夫,当丈夫所讲的话对时,应当遵从;即使不对,也应先顺从,慢慢劝说;劝而不听,等以后再劝,不能违抗。拿东西送人,必听丈夫

的话，不能自己决定。没有丈夫的同意，不能离家到外面去。除至亲骨肉外，不轻见其他人。丈夫有何要求，不能不同意。他认为，“尽此五者，妇道几全矣。”（同上：118）除了绝对服从丈夫外，刘智没有给穆斯林妇女任何决定个人行动的自由。

但由于伊斯兰教强调男女穆斯林有同等的学习宗教知识、敬拜真主的责任和义务，刘智又反对养育儿女中重男轻女做法，认为男女应同受重视，同样教养。“男女同育，聪拙同爱。”（刘智，1984年重印：317）

刘智强调，对儿女的教养应自怀孕之时开始，“教子之法，肇于始胎”（同上：317）。关于胎教，刘智这样解释：“父母初孕，即节欲制情，检身习礼。无妄作，无非言。恶声乱色，不任耳目；非其饮食，不入于口。益于性情者从之，贼于性情者去之，如是，则神清气定，而子得其养，是谓胎教。”（刘智，1988年重印：122）

刘智将对儿女的教养分为三个阶段，每个阶段有不同的教养重点和不可替代的重要性。“大教有三：胎教于生前，礼教于幼习，学教于少知。失于胎教，则气质不纯；失于礼教，则言动无节；失于学教，则德行无成。”“胎教，先天之教也；礼教、学教，后天之教也。先天之教，本也；后天之教，末也。今人既忽其本，又失其末，奚怪气质不纯、礼貌不周、性情不善哉？”（刘智，1988年重印：124）

先天胎教主要强调父母合乎道德礼义的行为举止，是父母（主要是母亲）在子女未生时进行的道德教育。后天教育重视的是孩子本人的道德教育（礼教）和谋生教育（学教）。正是基于对男女教育的同等重视，早在三百多年前，中原穆斯林就开办女学，进行女子普及教育。至于杀害或

虐待女婴，更是伊斯兰教所明确禁止的，被穆斯林视为不义行为。

伊斯兰教伦理道德与儒家道德观的融合，虽然使穆斯林的道德观念带上了儒家文化色彩，但也成功地做到了求同存异，保持了伊斯兰道德的基本特点。儒化或本土化的道德观念通过经堂教育（包括女子经学教育），在穆斯林社区传播开来，成为穆斯林大众普遍接受的道德规范。

清真女寺中的道德教育

女阿訇的道德教育工作大概分为两类：一类是对普通穆斯林妇女的道德劝戒，其中包括对即将成为新娘的女子进行的婚前教育；另一类是培养海里凡的教育。在中原地区，对将结婚女子的教育渐渐演变成为一种仪式或风俗习惯，其他教育仍保持着传统特色。

郑州北下街清真女寺七十多岁的王女阿訇，讲述了河南穆斯林社区进行传统婚前教育的情况。婚前，由阿訇向即将结婚的青年男女讲述今世五件事，后世一件事。如果新婚夫妇不知道这些事情，夫妻关系就不合（教）法。今世五件事是：不可杀害穆民；不拿穆民财物；不可无根据地怀疑穆民；不败坏穆民的名声；不把穆民的子女当奴仆。后世一件事是：认主的人不会长久呆在火狱里。王女阿訇接着谈到社会上的重男轻女现象和杀害女婴问题。她认为，伊斯兰教反对重男轻女（"经上讲不应重男轻女"），农村因需要男孩种地，不少人想要男孩子，但教门好的地方不杀害女婴，因杀害女婴是犯大罪，回回不可无故杀回回。

由此可知，仪式化的婚前教育虽然只是一种形式，但

起着强化中原穆斯林的信仰和伦理道德观念的作用。信仰虔诚的穆斯林从不杀害女婴，但一些宗教观念淡薄、受汉族习俗影响较大的穆斯林中，有溺杀女婴的行为。这种情况主要发生在50年代以前。

普通穆斯林妇女和海里凡的道德教育主要依据女寺传授的经籍，基本内容主要包括：尊敬丈夫；孝敬公婆；不损害贞洁妇女的名誉；常施舍；善待亲戚邻居；待人要有礼貌；要有好性格（温柔敦厚）；谨言，看守好舌头，十分话有九分不讲，留一分赞主、讲好话；不背谈（即不背后议论人）；不讲假话；不做瞒心昧己的事；不搬弄是非；悔错；待人公道，不亏待人；不无理地伤害人或动物；尊重外教人（非穆斯林）；不与外男人行奸；养育好儿女，引领其走正道；服从王法或不反叛中国的君王等。这里所记基本上是目前年龄较大的女阿訇使用的语言，只略去了一些音译的经堂语和清真寺常用词汇。

女寺道德教育的内容可以大概分为三类：家庭道德；个人修养；社会道德。家庭道德强调女人在家庭中的责任和义务，首要的是尊敬侍奉丈夫，其次是孝敬公婆，教养儿女，体现了伊斯兰教注重夫妇关系，将其置于最重要位置的原则，与儒家重父母轻儿女，将父母置于首位的传统观念有明显的区别。但受妇以夫为天等儒家传统观念的影响，强调妻子服侍丈夫、完全听命于丈夫。

穆斯林妇女的个人修养标准，主要依据伊斯兰教准则确定，有关内容多引自圣训等伊斯兰教经籍。与个人修养有关的一个重要概念是“洁”。在穆斯林心目中，洁有多重含义。它包括外在的或物质方面的洁净、内心的纯洁（无它欲，一心向往真主）和道德品质的高尚。穆斯林一般将其与

净、清连用，如洁净，清洁，但常常强调其纯洁之意。洁与中国穆斯林极其重视的宗教信仰和宗教功修、道德素养及卫生、健康等有关。清末穆斯林学者马复初写道："夫事主必以诚洁。洁体洁衣洁位，而洁其心也。""身以沐浴为洁，心以无欲为净。"（马复初，1923年版，卷二）陈克礼阿訇在《圣训经》注中这样解释清洁概念："'外清'，是人人注意的清洁，大家的身体、衣服、住处都很干净，个人卫生、环境卫生、大众卫生做得都很好。'内洁'，是人人的信仰端正，没有邪念，没有妄行，大家都循规蹈矩，生活得很有意义。"（陈译，1994：34）内洁外洁的判断标准，看其是否符合伊斯兰教的要求。洁，是人们赞许的行为。

与之相反的"脏"或"不洁"，也有多种含义。脏不仅仅指可见的人和环境的污秽，还指伊斯兰教厌恶或反对的一切事物，如猪，偶像，不道德的言词、行为等。穆斯林讲某人某物"不洁净"，常常包含着道德的或宗教的批评。如爱论人长短、搬弄是非、讲人坏话，甚至用粗话骂人等，被称为口脏。

社会道德成为穆斯林妇女的道德教育内容，也许与女寺使用的教材本是为穆斯林男女编写的基本教义知识有关。作为少数群体分散居住在非穆斯林社会中，处理好与社会统治阶级和非穆斯林的关系，不仅是日常生活的必要，而且是与穆斯林和伊斯兰教能否生存直接相关的大事。正是因其关系重大，中原穆斯林重视男女穆斯林的社会道德教育。服从社会当权者的统治，遵守国家法律，尊重非穆斯林等成了重要的社会道德规范，这些规范既体现了伊斯兰教原则，又有中国特色。不管怎么样，妇女教育包括社会道德教育内容，使女寺的道德教育不仅重视女人的家

庭责任和家庭道德，还重视她们的社会行为，女人的视野也因之超越了家庭。

明末清初的穆斯林学者多以夫妇之道为题，谈穆斯林妇女的道德要求，强调妇女的宗教义务和家庭责任，注重家庭道德，对其他道德规范闭口不谈或谈得较少。与之比较，女寺的道德教育内容广泛一些，也更具伊斯兰教特点。

明清穆斯林学者的著作和观念对识汉字的穆斯林男性影响较大，因女阿訇大多不识汉文，只学女寺传统经籍，虽受男人观念的影响，但她们主要依据传统女学教材宣教，并加上自己的理解，使女寺的道德教育独具特色。在对女人道德行为规范的解释上，不同女阿訇的理解和解释往往不同。郑州一位女阿訇把尽妻子的义务与进天堂联系起来，并且把妻子的义务具体化为给丈夫端饭、洗衣等日常事情。她还将这些行为量化，如洗一件衣服得多少塞瓦布[1]，端一碗饭得多少塞瓦布等。在当代中国穆斯林社会，或者说在中原穆斯林社区，很少有女性能够像传统女性那样对丈夫言听计从。这类教育往往使一些年龄较大、没有受过多少现代文化教育的穆斯林女性陷入矛盾之中。她们因自己不能像老女阿訇讲的那样对待丈夫忧心忡忡，但她们长期受男女平等、妇女解放观念的影响，很难勉强自己，做丈夫言听计从的妻子。

女寺或女阿訇的传统道德教育还引起了一些穆斯林妇女的批评。这些批评主要来自两类女性：一类是年轻的

[1]　塞瓦布　阿拉伯语音译，意为“报酬”、“奖赏”、“回赐”，指真主对穆斯林善行的一种奖赏。中国穆斯林将此语引申为向对方表示感谢，并祈求真主回赐对方。

受过现代文化教育和伊斯兰教教育的女性，她们强调真正的伊斯兰教原则，对一些传统道德规范持批评态度；另一类是受过较高文化教育的回族女性，她们对老女阿訇陈旧的语言和反映儒家观念的道德准则持批评态度，她们的批评还包括刘智等以儒释经、强调妇道的伊斯兰教学者。

近现代中国社会的激烈变革，各种新道德新观念的传播，使传统儒家观念受到极大冲击，中国人包括穆斯林的道德观念，发生了程度不同的变化。但在宗教领域则是另一种情况。20世纪初穆斯林学者发起的伊斯兰教文化运动，注重经堂教育改革和宗教知识、现代文化知识的普及，关心穆斯林妇女和儿童问题，但没有像明清学者那样，对穆斯林妇女的道德建构做多少事情，也没有涉及妇女经堂教育的改革。受男女平等观念的影响，民国年间虽修建了不少女寺，但女寺教育基本上仍遵循传统。80年代后陆续恢复或新建的女寺，基本上只有勉强维持原状的能力，进入90年代后，才有一些跟男阿訇学习宗教知识的、有头脑的年轻女阿訇和女学生，思索与穆斯林女性道德规范有关的问题，不少受过现代文化教育的年轻的穆斯林女性也对女阿訇提出了新要求。男寺适应社会现状的教育改革，也给女寺的传统教育造成一种压力。这些因素都会在不同程度上影响女寺的传统教育，促其改革，发生适应穆斯林社会现状的新变化。

作为男寺的助手，女寺在维护社区的伊斯兰教道德中做出了积极的贡献。传统文化的积淀及穆斯林社区延续至今的传统道德，成为影响穆斯林行为的重要因素，令中原穆斯林社区保持着与汉族社会明显不同的特点。如在重男轻女的大环境中开办女学，重视妇女的宗教教育和道德教

育，培养出一批懂波斯文和阿拉伯文的女宗教职业者或女宗教知识分子。回族群众中虽也有重男轻女或溺杀女婴的现象存在，但穆斯林认为这是违反教义的作法，是少数不懂教义者的行为。诸如此类的道德观念对穆斯林行为的影响程度，可以从穆斯林的人口特征中看出来。与汉族比较，性别比[1]较低是回族人口的明显特征。如河南省回族人口的性别比（以女性为100）1964年为102.64，1982年降至100.39，1990年又降为99.20。河南全省人口的性别比1964年为102.4，1982年为104.1，1990年为105.0。全省人口的性别比呈上升趋势，回族则呈下降趋势。不少省区如山东、云南等地的回族人口，也呈现出性别比低于汉族的特点（刘援朝，1992，1994；杨珍，1993）。虽然这可能与允许少数民族多生一个孩子的政策有关，但也不能否定伊斯兰教反对虐待或杀害女婴规定的影响。

3．健康教育

穆斯林被公认为重视卫生和健康的民族，但清真寺中并没有专门的卫生保健教育，相关内容只是作为信仰和功修的必备知识传授。著名的穆斯林学者、翻译家陈克礼这样解释礼拜沐浴的好处："礼拜是件大事，只有内外纯洁的人，才能完此重任。礼拜前的沐浴就是锻炼人成为内外纯洁的准备工作，同时沐浴也养成我们爱卫生的好习惯，伊

[1] 性别比　人口学及相关人口统计用"性别比"表示男女两性人口的比例及总人口的性别结构。计算规则是：以女性为100，男性人口÷女性人口，所得结果高于100，即说明男性人口所占比重高于女性；低于100则相反。

斯兰教规定的大小净，包括各方面，无微不至，每个穆斯林从生到死终天生活在清洁卫生之中，这对于个人和大众的健康很有帮助。"(陈克礼，1994：34)与女性健康关系较大的月经、怀孕、生孩子、性生活等有关卫生保健知识，即是因其与礼拜有关而受到重视。这类知识在女人经中所占篇幅相当大。穆斯林对传授此类知识非常重视，认为每个穆斯林都必须学习掌握。《清真玉柱》(《欧姆戴》的云南译本)的前言中引用伊斯兰学者的话，讲明学习四种知识是男女穆斯林的主命。这四种知识即认主学、拜功学、斋戒学和月经产经学。

与妇女健康有关的知识主要是以拜功条件和禁忌的方式讲解。这些知识可大致分为卫生和保健两类。

卫生要求。即前所述洁或净的要求。具体要求为身净、衣净、处所(即礼拜场所)净。身净，首先强调沐浴用水要洁净，其次是必须严格按照伊斯兰教的规定大小净。大小净均注重生殖器官的清洁。每日5次清洗生殖器官，性生活以后、月经停止、生孩子产血停止后必须全身沐浴，这些洁净要求对人体保持清洁，预防疾病的益处是显而易见的。身净、衣净、处所净的要求，使穆斯林养成爱好清洁的良好习惯。虔诚的穆斯林常以干净健康(表现为气色好，很少得病)著称。在中原农村不少条件较好的穆斯林社区，清真寺沐浴房中一天到晚都有用锅炉管道供应的热水，穆斯林妇女在这里大小净都非常方便。

保健要求。主要为保护妇女月经、怀孕、生孩子期间的健康。这类内容多以禁忌的形式出现，对限制男人不顾妇女健康的行为是有力的约束，也提醒女人保护自己。女人经中明确指出月经和生孩子期间妇女的禁忌，一是不必礼

拜，以后也不必还补这期间缺失的礼拜。若礼拜，是非法的（不合教法）。很显然，这是避免妇女过于劳累。二是不必斋戒（把斋），但以后应还补。来月经或生孩子的妇女把斋是非法的，开斋是正确的行为。孕妇和正在哺乳期的妇女若担心把斋会影响孩子健康，可以不斋戒。三是不要和丈夫性交。谁若在此期间与丈夫性交，就违反了教规，就是非法的。男人也一样，不能在此期间与妻子性交。若违反，用女阿訇的话讲，就有罪。另外还有三项也可解释为免除妇女的宗教功课，如不诵读《古兰经》，不进清真寺，不巡游天房。当然，其中不能排除歧视妇女的因素（例如认为月经期间的妇女不洁）。

女阿訇认为，健康是真主所赐，谁遵守教门，谁就能得到真主的恩惠。80年代以后，一些女阿訇开始用现代卫生概念宣传遵守伊斯兰教教规的好处。一些对宗教知识了解不多的穆斯林妇女除此之外，还用中国一度风行的气功理论，解释坚持礼拜的穆斯林身体健康、气色较好的原因。虽然没有这方面的统计数字，但不少遵奉教规、坚持礼拜的穆斯林妇女气色好，身体健康，思维敏捷是事实。不少女阿訇和穆斯林妇女认为，在妇女地位低下的社会中，伊斯兰教注重清洁卫生，免除妇女一些宗教功课，限制男人性行为的教规，有利于妇女的健康。

第 6 章

安拉诫命之路:国法影响下的忠诚矛盾

全世界穆斯林都与伊斯兰教紧密相连，伊斯兰思想体系要求穆斯林在信仰真主独一的同时，以伊斯兰教法规为其行为准则。这种宗教法规就是伊斯兰教法，也叫沙里亚法。沙里亚(Shari'a)原意为"通向水源之路",泛指"行为"、"道路",特指"安拉诫命之路"。其内容大致可以分为两类：一类是关于宗教仪式和义务的礼制仪规，另一类是关于穆斯林社会生活和法律关系的戒律条规。无论前者或后者，都被穆斯林奉为真主意志的完美体现，神赐的制度。穆斯林的义务是服从和遵守,以此获得真主的喜悦。

婚姻家庭法在伊斯兰教法中的重要位置，使得穆斯林世界极为重视它的遵守与实现。在伊斯兰教核心区域（阿拉伯社会），严格实施沙里亚婚姻家庭法不是一件十分困难的事。但在与阿拉伯国家距离遥远的中国，穆斯林面临着阿拉伯世界不曾有的问题：伊斯兰教婚姻家庭概念和制度与中国社会主流文化有一定的距离和差异。因此，如何处理社会主流文化支撑的国家法律与非主流文化的伊斯兰教法的关系？当二者格格不入或不完全相符时，如何调

和它们的矛盾与冲突？这是一个十分现实的问题。

近一个世纪以来，在追求男女平等、婚姻自由的妇女解放运动和以现代化为特征的社会变革影响下，穆斯林妇女的婚姻家庭地位与其他各族妇女一样，发生了很大变化。与汉族妇女不同的是，她们的婚姻家庭生活不仅受中国传统法向现代法过渡的影响，而且受伊斯兰教法的影响。在伊斯兰教法与传统法、现代法的交互作用下，穆斯林妇女的婚姻家庭生活呈现出不同的特点。

中国穆斯林妇女的双重身份（中国妇女、穆斯林妇女），使她们受国家法律与伊斯兰教法的双重影响，处于二者的矛盾旋涡之中。在双重标准中生活的穆斯林妇女地位如何？她们的婚姻权利与家庭地位受哪些因素影响？国家法律、伊斯兰教法与穆斯林妇女之间有着怎样的关系？妇女如何看待自己在婚姻家庭中的状况？答案只能来自穆斯林妇女的婚姻家庭生活。

1. 中原穆斯林妇女的婚姻权利与家庭地位

婚姻和家庭是穆斯林妇女世俗生活中最重要的内容。在父权制社会中，婚姻与家庭几乎成为穆斯林妇女一生的全部内容。除信仰之外，她们的一生主要与配偶及家庭发生联系。所以，要了解中国穆斯林妇女的历史和社会地位，须关注她们的婚姻权利与家庭地位。

我们的研究重点是民国初年至今中原穆斯林妇女的生活，研究对象是女阿訇、阿訇的妻子（师娘），以及与清真寺联系密切的女性。其中女阿訇因受过伊斯兰经堂教育，

最懂得教义教规，最虔诚，且处于国法与教法的冲突与融合点，成为主要研究对象。通过这些穆斯林女性的人生经历，我们可以观察到中原穆斯林妇女婚姻家庭权利与地位变化的轨迹。

结婚

伊斯兰教强调合法婚姻的重要，认为结婚的目的在于繁衍后代，保持节操，防止淫荡，使穆斯林过有德行、有秩序的生活。伊斯兰教婚姻法视男婚女嫁是瓦直卜（当然），是逊奈（圣行），否定有婚娶能力者不娶不嫁的行为。在这种教法观念的影响下，中国穆斯林成年后，普遍遵循“逊奈”结婚成家，终身不娶不嫁者，十分罕见。

中原穆斯林一直对结婚持积极倡导态度。在他们看来，结婚是每个成年穆斯林必须对真主履行的义务，帮助子女成婚是真主给予每一位穆斯林父母的责任。

伊斯兰教规定，女子九岁，男子十二岁为“出幼”。“出幼”意味着告别幼年，进入成年期。达“出幼”年龄的男女穆斯林，开始承担天命义务，负有结婚责任。中国穆斯林遵此规定，历来有早婚习俗，中原穆斯林也不例外。民国时期，中原穆斯林妇女大多在十五六岁出嫁。有些较为贫穷的家庭，女儿十一二岁就送到男方家当童养媳。

在农村自然经济占主导地位的社会中，未婚子女处于依附地位，不掌握家庭经济权力，很难独立自主生活。这种家庭制度和早婚习俗，使父母在子女婚姻中起决定作用，婚姻的当事人则处于被动位置。

50年代以前，男女之间的界限十分严格，尤其在农村

地区。为避免与男人混杂相处，穆斯林妇女不能随便离开家庭。在豫北农村，男人们承担了绝大多数生产劳动，处理家庭之外的一切事情。女人在家操持家务，养儿育女。女孩子"出幼"以后，父母就教育她们不要离开家门。年轻寡妇有事外出，必须有亲人陪同。

这种女性外出受限制的情况，无疑源于伊斯兰教传统的影响。《天方典礼择要解》指出："吾教最谨最严者，无过男妇之礼，以其为人道之大端也。"（刘智，1988 年重印：155）中国传统的男女"授受不亲"规范与伊斯兰教的"男妇之礼"不谋而合，进一步强化了男女隔离观念。

早婚和男女交往的限制，加大了穆斯林父母在子女婚事上的责任。穆斯林姑娘和当时的汉族姑娘一样，嫁给父母为自己选择的丈夫。在豫北，订婚时，双方家庭通过媒人交换"龙凤帖"。"龙凤帖"的主要内容为"某某某令郎某某某年几岁，经媒人某某某介绍，与某某某令爱某某某成配偶夫妇，**秉承父母之命，听于媒妁之言**，既偕秦晋之好，永结百年之盟。钟鼓齐鸣，鸾凤相爱。百年好合，五世齐昌。……"十分真实地反映了当地以"父母之命，媒妁之言"为主要婚姻形式的历史。郑州市北下街年逾七旬的张女阿訇，就是根据"父母之命，媒妁之言"结婚的。张女阿訇 16 岁时由其姨父做媒，父母做主，嫁给了焦作一位阿訇的儿子。另两位七十余岁生在开封的女阿訇，也经历了类似的婚姻过程，嫁给了从未谋面的丈夫。其中一位女阿訇很形象地将她们的婚姻喻为"隔布袋逮猫"。

50 年代以前，这种"隔布袋逮猫"的婚姻形式是穆斯林妇女婚配方式的主流，绝大多数妇女的婚姻没有逃出父母包办的命运。这种婚姻将父母对子女婚姻的责任变成了父

母包办儿女婚姻的权力，使儿女失去了婚姻自主权。

对妇女婚姻权利的这种侵害，很少有人反对，大多数妇女视之为习俗而加以接受。这是伊斯兰教法与中国传统法双重影响的结果。从根本上说，源于中国传统法的父母包办的婚姻形式，与伊斯兰教主张的婚配方式的内在精神，存在相当大的距离。伊斯兰婚配方式的一个十分重要的特点，是男女本人必须自愿婚配。这点被大多数穆斯林漠视，甚或是不知。在特定的中原历史文化环境中，伊斯兰教法让位于中国传统法。

非常有趣的是，这种父母包办的婚姻一直奉行富有伊斯兰特色的庄严的"尼卡哈"仪式。"尼卡哈"仪式的目的在于向众人宣布婚姻的合法性，证明男女二人自愿结为夫妇。在"尼卡哈"仪式中，阿訇作为证婚人要询问新娘、新郎的意愿。新娘必须明确回答"达单"（波斯语，意为我愿意嫁），新郎接着回答"盖不里凯勒单"（波斯语，意为我承领新娘的意愿）。在父母包办婚姻中，子女始终处于被动位置，不享有婚姻自主权。"尼卡哈"仪式的存在，只说明穆斯林保留了伊斯兰婚姻的外在形式，但失去了其内在的实质。

父母包办婚姻的状况50年代以后才有较为明显的变化，城市地区尤其如此。50—60年代，女子可以和男方见上几面，对自己的婚姻有一定的发言权。郑州两位女阿訇有类似的婚姻经历。她们一个来自开封、一个家在郑州，都是在50—60年代由亲戚做媒，经父母同意，与男方（即后来的丈夫）见了几次面后结婚的。

80—90年代，婚姻虽仍通过媒人介绍，但媒人身份发生了很大变化。做媒的有亲戚、老师、同学等，但他们只是

单纯的介绍人。恋爱是结婚当事人必经的阶段，双方情投意合才会结婚。父母在儿女婚姻大事上不再具有绝对的权利，仅仅提参考性意见。大多数穆斯林妇女同自己选择的丈夫结婚。郑州一位李姓师娘与她的丈夫（某男寺阿訇）几年前同为山东某清真寺的海里凡，他们的师傅（男阿訇）做媒，两人通过相互了解，彼此志趣相投，然后结婚。1992年，西安东郊清真寺为三对男女海里凡举办了集体婚礼。她们的婚姻与郑州李师娘十分相似，由师傅（男阿訇）做媒，交往后彼此满意而结婚。这种婚姻方式被女海里凡看做纯粹伊斯兰式的最理想的婚姻，许多年轻女海里凡考虑自己未来的婚姻时，都希望以这种方式嫁给一个志同道合的穆斯林青年。

通过亲戚、同学、朋友等熟人介绍，与丈夫认识后结婚的情况也不少。西安陶女阿訇与丈夫的结合，源于亲戚做媒，郑州高女阿訇经同学介绍，与丈夫相识，她们都经历了见面、恋爱、结婚的过程。

无论媒人的身份是阿訇，还是亲戚、同学等，我们见到的已婚年轻穆斯林妇女都是先恋爱，后结婚。她们有完全的选择丈夫的自主权利，注重性情相投，个人意愿和感情上的承诺，不考虑伊斯兰聘礼的财产性质。

现代穆斯林妇女的婚配方式主流是婚姻自主或基本自主，体现了伊斯兰教以男女双方自愿为婚姻本质要素的特点。有两个主要原因促成了从“父母包办”到“婚姻自主”的改变。其一，自50年代开始新婚姻法的深入贯彻实施，60—70年代城市女性普遍参加工作，社会交往范围扩大，中国传统法和对穆斯林有相当大影响的伊斯兰教法逐渐失去了以往的作用。其二，从80年代开始，中国现代婚姻

法对穆斯林妇女的婚姻产生巨大影响的同时，伊斯兰教法对她们婚姻权利的影响也呈增强态势。教法与国法相辅相成，影响着穆斯林妇女的婚姻状况。女海里凡的婚姻过程体现了这种双重影响。总起来看，中原地区穆斯林妇女婚姻方式的转变不单是伊斯兰教的影响，而主要归功于社会变迁带来的婚姻观念变化。

回汉通婚是一个十分敏感的问题。50年代以前，回汉通婚的情况很少，回族妇女嫁给汉族男子的情况更少见。50年代以后，随着婚姻自主和男女交往自由的时代发展，这种情况逐渐增多，但回汉通婚，尤其是穆斯林妇女嫁给汉族男子的情况，仍然为绝大多数穆斯林反对。他们主要担心这样会使穆斯林妇女丢失伊斯兰教信仰和回族习惯。即使汉族男子愿意信奉伊斯兰教，也常常在穆斯林姑娘家引起轩然大波，姑娘本人及其家庭也会遭社区其他成员的非议。在虔诚的穆斯林家庭和教门比较好的穆斯林社区，父母的干预和社区的压力比较大，结果常常是姑娘最终放弃与自己所爱的汉族男子结婚的愿望。一些独立意识较强的女性冲破压力，与汉族男子结婚，但她们也失去了很多，包括亲情。她们的内心永远有着难以与人诉说的苦涩。

妻子的家庭地位

家庭是人们自然的、最基本的社会生活单位。夫妻关系是家庭中最主要的关系。伊斯兰教十分重视夫妻之间的关系，教法给予夫妻关系以相当大的关心。当一对穆斯林男女因合法婚姻结为夫妇时，《古兰经》教导他们，夫妻之

间要相互爱恋，相互怜恤，这是安拉的意愿，为安拉所喜悦。在爱恋与体贴的基础上，教法规定了丈夫和妻子彼此的责任与义务。丈夫负有供养妻子儿女的责任，妻子有侍候丈夫、养育子女的义务；丈夫比妻子高一级，居主导地位，妻子要顺从丈夫。这些规定说明伊斯兰教强调夫妻各自的责任与义务，夫与妻按照传统分工，各司其职。妻子的美德是顺从丈夫，家庭由于女性的服从而稳定和谐。

教法关于夫妻关系的这种规定与儒家传统基本一致。50年代以前，"男主外，女主内"是中原穆斯林家庭角色分工的主要模式。妻子大多从事家务劳动，冬棉夏单，洗衣做饭，侍候丈夫，抚养孩子。丈夫外出劳动或做工，家庭主要靠丈夫的收入维持生计。也有一些妻子帮助丈夫从事家庭经营，如郑州后阜民里、裕元里等清真寺周围，有许多做小买卖的穷苦穆民，他们的妻子常常帮丈夫提篮叫卖。因妻子参与家庭经营，这些家庭中妻子的地位也相对平等。

但是，无论妻子是纯粹的家庭主妇，还是家庭经营的帮手，都没有影响丈夫在家中的经济支配地位。妻子处于服从和从属地位。在穆斯林妇女看来，妻子的行为标准就是服从丈夫，维护丈夫。老女阿訇必学的五本女人经中反复强调这种道德标准，女阿訇的宣讲使其外化为女阿訇及其他穆斯林妇女的行为准则。

伊斯兰教法赋予丈夫相当多的权利，但在"夫为妻纲"的基础上，强调丈夫对妻子的责任与义务，要求丈夫善待妻子。因此，中原穆斯林比较重视夫妻关系的和睦。在男女分工明确的社会环境中，丈夫承担供养妻子的责任，妻子认可自己的命运，坦然而平静地接受传统与教法分配给她们的角色任务，做合格的家庭主妇。

极少数穆斯林妻子因为意外变故，如被丈夫遗弃，或其他原因，失去了依附丈夫的可能性，陷入生存困境。40年代，郑州有一个比较特别的案例。一位穆斯林妇女的丈夫与他人通奸，不管不问她的生活。在无生活来源、内心极端痛苦的情况下，她精神失常了。教法对这种不负责任的行为几乎是无能为力。在穆斯林社区内，阿訇和清真寺可谴责甚至惩罚其行为，但在穆斯林社区之外，教法不具有国家法律的强制力。这位丈夫离开穆斯林社区后，阿訇和清真寺就不能帮这位妇女做什么了。在这样的社会环境中，穆斯林家庭的完美和妇女的命运，建筑在丈夫的良心和责任感之上。若遭丈夫遗弃，妇女的命运就面临危机。

也许，伊斯兰教法关于妇女财产权利的规定，正是为弥补这样的缺憾。妇女的财产权利主要有两项：一是得到聘礼的权利，二是享有继承权[1]。聘礼和由继承得到的财产，是女人的私产，丈夫无权使用。妇女有自由支配自己财产的权利，可以用买卖、租赁、雇工、施赠、嘱托等方式处理自己的财产。

但在中原地区，妇女并不能依照伊斯兰教法规定的财产权利，得到足够的财产。因教法规定的灵活，聘礼在保障妇女的生活方面并不十分重要。在普遍贫穷的穆斯林中，大多数妇女的聘礼仅仅是几身衣服和几件小首饰而已，不能成为妇女面临生存危机时可靠的生活来源。而继承权与妇女毫不相关。中国社会传统的由儿子继承家产的财产继承制，将妇女排除在外。受该传统影响，中原穆斯林妇女也失去了教法给予她们的继承父母和至亲遗产的权利。一旦

[1] 指遗产继承权。

遇到丈夫不承担供养妻子责任的情况，她们极易陷入困境。在中国父权制社会大环境中，在伊斯兰父权制家庭里，穆斯林妇女的命运总是与婚姻和丈夫紧紧地连在一起。女人命运的好坏不取决于自己，而是掌握在丈夫手中。

50年代以来，中国妇女最大的变化是走出家门，参加社会劳动。城市中绝大多数年轻女性都参加了工作，有一份属于自己的收入。郑州、开封许多穆斯林妇女都是在50年代以后参加工作，成为拿工资的女工。

参加工作，意味着女性劳动的性质从家庭共同体的私人劳动，变为社会生产活动的一部分。这对穆斯林妇女来说，具有十分重要的意义。其一，彻底改变了妻子经济上依附于丈夫的命运；其二，妻子同丈夫一样成为家庭的抚养人，这从根本上动摇了丈夫在家庭中的支配地位；其三，传统父权制家庭两性角色任务分担体系也因此发生变动。

在开封、郑州等城市双职工穆斯林家庭中，妻子和丈夫的收入是家庭的经济来源。夫妻一起商量家中事务，共同决定重大的经济、生活问题。妻子在家庭中无权的状况逐渐被夫妻平等，共同决定家庭经济与消费等家政大事的新型夫妻平权模式代替。

虽然家务劳动是妻子的义务这一观念在许多丈夫甚至妻子的思想中依然存在，女性仍是家务劳动的主角，但“男主外，女主内”的家庭分工模式在双职工家庭已受到相当大的冲击。一些丈夫在妻子工作繁忙时帮忙料理家务，妻子因事外出时照顾孩子和家庭，夫妻共同分担家务劳动是显而易见的事实。

事实上，50年代至今女性社会劳动的发展过程，也是女性自立、父权制两性任务分担体系动摇的过程，是向新

的男女平等的家庭模式过渡的过程。

尽管如此，伊斯兰教法的影响仍然存在。受其影响最大的是那些学过经的女阿訇。传统伊斯兰教法通过家庭、清真寺的途径，提醒穆斯林妇女顺从丈夫的义务和做妻子的责任。郑州一位六十多岁的穆斯林妇女应邀担任女阿訇职务时，要事先征求丈夫的意见，得到丈夫的"口唤"[1]。当阿訇是她多年的理想和心愿，但是，没有丈夫的"口唤"，她是不会出来做阿訇的。在她心目中，顺从丈夫，家庭和睦十分重要。

我们感兴趣的还有另一类年轻穆斯林妇女，即阿訇的妻子。她们受过现代教育，懂教法，因为爱情与阿訇结为夫妻，跟随丈夫在清真寺生活，以师娘身份伺候丈夫，养育子女。郑州一位年轻阿訇的妻子李师娘，就沉浸在这种"男主外，女主内"的伊斯兰生活模式中。她没有不平等感觉，也没有后顾之忧，只感到幸福和满足。因为她有自己的工作：做家务，伺候丈夫，养育孩子，还有丈夫的爱情。这和谐幸福的生活很可能就是穆罕默德圣人希望所有穆斯林家庭都达到的理想境界。当过海里凡的年轻穆斯林妇女最推崇这种婚姻生活，认为它是理想的伊斯兰生活模式。

另一类家庭生活模式——女阿訇的家庭生活，也为不少年轻穆斯林妇女所肯定。80年代以来，清真寺开办的伊斯兰学校培养了不少既具有一定汉文化又懂宗教知识的年轻女海里凡。这些女性毕业后，一部分成为男阿訇的妻子，一部分成为女寺阿訇。大多数女阿訇因为教务的需要住在女寺，但她们的丈夫不能随女阿訇入住女寺，只有孩

[1] 口唤 阿拉伯语音译，意为许可，命令。一般指真主的许可或命令，中国苏菲主义各门宦教主的意愿以及穆斯林遇事求得教主的同意和许可，也称为"口唤"和讨"口唤"。中原穆斯林用"口唤"一词表示同意、应允或许诺之意。

子可以和母亲在一起。因此，对有丈夫的女阿訇来说，家庭生活就成为一个实实在在的问题。郑州一位32岁的女阿訇只身一人在女寺生活，她的丈夫在另外一个地方做海里凡，孩子在婆婆家，由婆婆照看。丈夫和孩子有时会来看她，她也在合适的时间去探望他们。西安一位27岁的女阿訇比较幸运，她在女寺做阿訇，丈夫在清真寺办的伊斯兰学校当教师。在清真寺帮助下，他们在寺旁边一间小房子内安了一个简陋的家。他们的孩子在遥远的呼和浩特，几个月都见不上一面。女阿訇因教务责任不能将太多精力放到丈夫和孩子身上，一些年轻女阿訇为了不耽误教务，将孩子送给婆婆或其他人照看，不能完全尽妻子和母亲的责任。丈夫和家庭的全力支持，使女阿訇能够一心一意工作，但事业与家庭的矛盾，常使深知教法规定的她们处于愧疚之中。陶阿訇告诉我们，为了教门，她欠孩子太多。

在现代社会中，穆斯林妇女的家庭模式呈多样性特点。无论哪种家庭模式，都有一个共同点，即现代法律所肯定的男女平等模式已逐渐为大部分穆斯林妇女接受，而且视其为伊斯兰教观念。但这并不意味着穆斯林家庭内已完全实现了性别平等。成文的宗教经典所框定的清规戒律，仍会长期影响穆斯林妇女的行为。在伊斯兰教法和国法的双重影响下，穆斯林妇女的家庭地位和社会地位，取决于她们如何使自己的工作、生活既与国法、教法一致，又能满足家庭和她们个人自我实现的需要。

离婚

50年代以前，中原穆斯林的婚姻呈高稳定特点，离婚

十分少见。为数极少的离婚，多根据伊斯兰教法和中国传统法习惯办理。

在教法和传统法基础上形成的离婚习俗，对生活在伊斯兰父权制家庭中的穆斯林妇女十分不利。离婚一般由男方提出，称为“休妻”。穆斯林认为离婚是一件令真主憎恶的事，男方不能轻易说“休妻”的话，一旦说出，就形成离婚的事实，妻子开始守待婚期。当丈夫说过三次休妻，妻子待婚期满，就形成绝离，不能反悔。妻子的离婚权利受到限制。许多穆斯林妇女认为，妇女没有离婚权，妻子无论说多少遍与丈夫离婚的话，都不能离婚。此外，在家庭财产分配和子女归属问题上，妇女也处于十分不利的地位。财产归男方所有，子女由男方抚养，离婚的妇女很难从男方得到什么。

《古兰经》赋予穆斯林妇女一定的离婚权利。伊斯兰教法虽然规定妇女不得无故离婚，但允许妇女在有合法理由（如男子有生理缺陷或性功能障碍、丈夫虐待、叛教等）的情况下，以财产赎身，同丈夫离婚。民国时期，国民政府1931年5月5日开始施行的《中华民国民法·亲属编》中，也赋予妇女离婚权利。伊斯兰教法和国民政府民法都赋予妇女一定的财产权利。

中国传统社会的离婚法规与此形成鲜明对照。只有丈夫拥有离婚权，他们可以根据七项法定理由休妻：一不孝顺父母；二无子；三淫；四妒忌；五有恶疾；六多言；七窃盗。妻子无离婚权，也无家庭财产权，只能使用和代管家庭财产。

民国时期，中原穆斯林妇女的实际离婚权和财产权与中国传统规范一致。为什么在《古兰经》的明确启示和官方

法律明令的支持下，中原穆斯林妇女享受不到离婚权和应有的财产权呢？

这需要回顾伊斯兰教在中国的发展历史。伊斯兰教传入中国后，逐渐开始了本土化过程。明末清初汉文译著运动的开展和"以儒释经"的兴起，就是伊斯兰教中国化的典型事例。在中原这块传统儒家法律思想最为丰厚的土壤里，当教法内容逐渐演变为中原穆斯林的婚姻家庭习俗时，传统的儒家法文化已悄然融入其中，影响着穆斯林的生活。不难想像，这一过程中妇女失去离婚权和财产权的原因是传统儒家法文化成功地影响伊斯兰教法并抑制国法的结果。教法对妇女的保护性规定和国法改善妇女地位的法规，都成了一纸空文。

因此，穆斯林社区少量的离婚事件主要采取丈夫"休妻"的方式。郑州、开封、豫北等地的穆斯林都没有听说过妇女主动离婚的事情。

被休回到娘家的妇女大多承受着生存压力和社会对离婚否定性评价的压力。被休对妇女来说是一件不体面的事，由于缺乏谋生手段，经济上难以自立，被休妇女常处于无法解脱的困境，甚至连生存也成问题。因此，无论婚姻状况多么糟糕，穆斯林妇女一般不愿意离婚。她们宁愿忍受虐待，或以自杀的方式反抗虐待，也不希望被休。只有在经济独立的前提下，妇女才会认真考虑自己的权利。

50年代开始，穆斯林妇女走出家庭，参加工作，成为自食其力的人，加上1950年和1980年两部婚姻法的贯彻实施，为穆斯林妇女创造了良好的外部法律环境。两部婚姻法都充分体现了国家保障离婚自由的原则，对离婚的程序、离婚的后果以及离婚的法定依据等作了具体规定。

1980年婚姻法确立了衡量离婚与否的惟一标准，即夫妻感情是否确已破裂，这更符合婚姻关系的本质。穆斯林妇女参加工作和劳动，获得了经济上精神上的自立，成为婚姻和家庭中的主人，也使婚姻关系向注重爱情的方向发展，离婚观念也发生了变化。重爱情的婚姻观念和离婚自由的思想并驾齐驱，使中原穆斯林妇女对离婚有了新理解。她们不再惧怕离婚，并开始注重高质量的婚姻生活。

郑州穆斯林女性的离婚率有增加趋势，反映出穆斯林妇女对离婚态度的变化。一位四十余岁有工作的城市穆斯林女性与丈夫产生难以弥合的感情裂隙时，会考虑寻求法律帮助，通过法院妥善解决离婚以及离婚后子女抚养与财产分配等实际问题。通过法院或民政部门解决离婚纠纷的做法，已成为穆斯林妇女离婚时的普遍选择。

教法关于离婚的规定：如丈夫单方休妻权，对妇女离婚权的限制以及离婚的法律后果和待婚期等，因有不利于妇女的内容，且与中国现行法律不符，已被面临离婚问题的穆斯林妇女舍弃。只有女阿訇和女海里凡了解相关内容。武陟一位老女阿訇谈到穆斯林妇女的行为规范时，使用“看守王法”这样古老的富于传统色彩的词语。遵守国法一直是中国穆斯林处理社区与国家关系的一贯做法，这样才能避免神圣的伊斯兰教法与中国国法的冲突。教法的遵守与否逐渐变成个人的事情，最终需要通过国家法律解决离婚问题。

在中原地区，尤其是城市，教法对离婚行为的影响日渐式微，但这种影响并未完全消失。如对离婚行为的评价，绝大多数穆斯林虽然不得不接受离婚率增加的现实，但仍认为离婚是真主最讨厌的事情，是“麦克鲁赫”（可憎恶的

行为）。不少老女阿訇持这种观点。因此，一位穆斯林妇女因某种理由（丈夫另有所爱）决定离婚，会受到来自各方面的阻力，婆家、娘家，甚至还有孩子，大都劝她放弃离婚念头，与丈夫维持有名无实的婚姻。这是90年代郑州一位普通穆斯林妇女的真实故事。

另一位六十余岁妇女的离婚态度表明了穆斯林妇女在离婚问题上的个人行为。儿女长大成人后，她面对的是丈夫的离婚诉状。这位妇女向女阿訇诉说心中苦闷，请教解决办法。女阿訇根据教法对丈夫单方休妻权作了解释，告诉她根据教法，丈夫只要说过三次离婚的话，就已构成离婚事实，无须征求妻子的同意。按照伊斯兰教法，她与丈夫已不是夫妻了，但这位妇女不接受教法判定的离婚事实，尽管她的孩子们也劝她离婚，但在法庭上，她表示坚决不同意离婚，最后依靠国家法律保护了自己不同意离婚的权利。

她不愿意离婚，不是因为生活没有保障（她是一位退休工人，每月有固定的退休金，子女都已参加工作，对她十分孝顺），也不是留恋丈夫的感情，寄希望于丈夫回心转意，而是她有一种强烈的担心，因为，一旦离婚，死后就不能进入丈夫家的老坟。她要的不是活着做妻子的权利，而是死后能以丈夫妻子的名分埋入夫家老坟的资格。这是现代婚姻观念、妇女权利与中国传统思想冲突碰撞的一个事例，从一个侧面反映了中国传统儒家思想对穆斯林妇女，尤其是老年女性心灵影响之深。

再嫁

面临再嫁问题的穆斯林妇女有两类：一类是离婚妇

女，一类是寡妇。伊斯兰教法有离婚妇女或寡妇再嫁的规定，但不属于必须履行的义务。因此，嫁与不嫁对于穆斯林妇女而言，是有选择自由的。促使妇女做出不同选择的原因，是社会评价标准。

在父权制社会中，为了保持血统的纯正，要求妇女保持贞节。中国传统父权制社会的贞节观要求妇女"从一而终"，"一女不嫁二男"。伊斯兰父权制社会的贞节观与中国传统贞节观不完全一致，虽也强调妇女为丈夫守贞，但在离婚或丈夫死亡的情况下，妇女没有为前夫守贞的义务。教法鼓励离婚妇女和寡妇再嫁，获得生活出路。

民国时期，中原穆斯林妇女生活在中国传统父权制大环境和伊斯兰父权制小环境双重制约下，婚姻是她们人生的惟一归宿和生活来源。当妇女因被休或守寡而丧失依靠时，她们怎样安排自己以后的生活呢？

一般有以下几种可能的出路。一是再嫁，在娘家帮助下找到新的归宿。在豫北地区，因社会对离婚的否定性评价，再嫁妇女名声不好，往往都嫁到很远的地方去，而且选择晚上出门，这同当时汉族妇女的情况十分相似。二是不婚。由于对婚姻失望，被休妇女不愿嫁人，便到女寺去学经，因经济上不能自立，学经期间依靠父母家人供养。在穆斯林家庭普遍贫穷的情况下，供养一位海里凡是一个不小的负担。因此，被休妇女去女寺学经的意愿能否实现不完全取决于本人，很大程度上取决于父母及家人。如果她的意愿与父母家人相左，学经的日子会相当艰难。

战乱年代年轻寡妇并不少见，她们不像被休妇女那样受社会歧视，但生活同样很艰辛。在父权制社会中，失去丈夫就意味着生存危机。改嫁是年轻寡妇获得生活保障的一

条出路，有些寡妇则在婆家和娘家的帮助下，抚养幼子，艰难度日。一些无儿无女的寡妇人女寺去学经。

实际上寡妇很难按自己的意愿决定再嫁与否。因为无论嫁与不嫁，都要承受来自自身和社会有形无形的压力。生存问题，孩子问题，对丈夫的感情，娘家、婆家的干涉等等，其中任何一条理由都可能成为嫁或不嫁的决定因素。郑州一位寡妇，丈夫去世时她还非常年轻，有两个年幼的孩子。娘家父母可怜女儿，托媒将她另嫁他人，但婆家不愿意她改嫁，举行婚礼之日，婆家人冲人洞房，将她抢回家。此后，她就在婆家守寡，养育孩子。

郑州一位年逾七旬的老女阿訇，18岁时成为寡妇。父亲以断绝经济资助的方式逼其改嫁，但她只想在女寺学经，靠做手工挣钱维持生存，吃了不少苦头。这种供养人与被供养寡妇之间的矛盾冲突，大多以寡妇屈从结束。

值得注意的是，中国传统贞操观对中原穆斯林妇女的影响超过了教法鼓励再嫁的影响。在豫北、郑州、开封等地，许多寡妇不再嫁的原因之一，就是中国传统贞操观的影响。一些婚后不久丈夫即去世又无儿无女的寡妇和“未婚”寡妇，凭着“一女不嫁二男”的信念为死去的丈夫“守贞”。她们往往将亲戚的孩子过继为子女，以求老有所养。伊斯兰教对寡妇的体恤和关心，并未使中国穆斯林寡妇的生活改观。

从1950年婚姻法颁布实施开始，法律已解决了再婚自由的问题，女子与男子都有再婚与不再婚的自由权利。教法关于再嫁的规定与国法并不矛盾，因此，不会引起穆斯林内心的冲突。但是，一些现实问题影响妇女再嫁，如孩子问题，它是妇女再嫁与否的最大障碍。杞县某回族村一位

三十多岁的寡妇，在丈夫去世时给丈夫留下不改嫁、将子女抚养成人的口唤。为孩子牺牲自己的人生，这是许多丧偶的穆斯林母亲的想法。郑州一位女阿訇，三十多岁时丧夫，四个孩子尚年幼，最小的仅四个月，为孩子她不愿改嫁，用自己柔弱的双肩担起了家庭重担。

这些穆斯林寡妇选择不嫁，有一个前提，就是她们有自立能力。从家庭走入社会参加社会劳动，有自己的收入和基本生活保障，因此能按自己的意愿决定再婚与否。

在现代中国社会中，传统贞操观的影响已经减弱，仍受制约的主要是老年妇女。郑州后阜民里清真女寺有几位快乐的老年守寡者，她们认为老年再嫁是件丢人的事，也不愿意找一个丈夫约束自己，她们都有退休金，经济独立，因而有条件选择符合自己心愿的生活。

2. 社会进步与中国穆斯林妇女的婚姻家庭地位

对于现代中国穆斯林来说，伊斯兰教法这种按照宗教伦理精心构筑的广泛的义务体系，已不是决定穆斯林社会生活的惟一行为规范。但是，如果就此否认伊斯兰教法对中国穆斯林的作用，否认它对中国穆斯林妇女婚姻家庭地位与权利的影响，那就错了。伊斯兰不仅是一种宗教，也是一种生活方式。伊斯兰的婚姻家庭制度已融入穆斯林礼仪习俗，在穆斯林行为和观念领域起着不同程度的作用。

或许我们可以说中国穆斯林妇女正处在一个由父权制男女不平等的婚姻家庭关系向男女平权式的新型婚姻

家庭关系过渡的时期。中国穆斯林对婚姻家庭领域教法渊源的新解释，使教法呈灵活、适应性强的特点。这种解释更加接近现代法律的男女平等的本质。伊斯兰教法的父权制内涵与现代法律男女平权式家庭本质的基本冲突，对中国穆斯林来说，并不构成严重的问题。他们在不损害信仰的前提下，往往采取坦然接受国家法律的态度。在穆斯林的社会生活中，神圣的教法、中国传统法和现代法律，相互碰撞，相互交融。三种法文化的影响加上中国社会的进步，决定着中国穆斯林妇女的婚姻家庭权利与地位。

第7章

从依附到独立：女寺的经济管理

80年代改革开放以来，女寺增长较快，为妇女宗教文化的进一步发展提供了必要的物质基础。1996年，我们走访了郑州、周口、西安和呼和浩特四城市的38座女寺。郑州女寺的成就令人瞩目，已有一百多年历史的周口女寺颇有自己的特色，西安女寺80年代以后才开始大发展，呼和浩特市80年代以来兴办的女学，在西北乃至全国都很有影响。

1993年政府对宗教活动场所进行登记以来，独立渐成为女寺发展的新趋势。尽管大多数女寺迄今仍依附于男寺，主要经济收入与支出由男寺统一管理，主要宗教节日活动也由男寺统一组织，但少数由妇女自己筹资修建的女寺，一开始就相对独立。这些独立女寺向不少传统做法挑战，对提高妇女在宗教事务中的地位产生了深远影响。本章主要依据1996年四城市的调查资料，介绍不同女寺的经济管理情况及其对穆斯林妇女的影响。

1. 女寺经济管理类型

女寺的规模普遍较小，一般仅为同坊男寺的一半或几分之一，功能也没有男寺多，主要作为穆斯林妇女沐浴礼拜、学习礼拜知识和宗教常识的场所。宗教节日庆典、宰牲等都在男寺进行。学校、幼儿园和图书室也大多设在男寺。由于功能单一，女寺的经济收支和管理也相对简单。

根据女寺与男寺的关系，女寺的经济管理可分为从属与独立两类。独立女寺指经政府登记注册并由妇女管理的女寺。38座女寺中，独立女寺有6座。

从属：男人管理的女寺经济

从属于男寺的女寺通常作为男寺的一部分存在。有的将男寺的几间房子改成女礼拜殿和女沐浴室，有的把男寺偏院作为女寺，有的在1980年后重建或翻修清真寺时，将男女寺合建在一起。女寺的收入支出不独立核算，政府有关部门也不把这类女寺作为独立的宗教活动场所。男女寺只成立一个清真寺民主管理委员会（简称寺管会，穆斯林依习惯称其成员为“社头”），有些寺管会里有女性成员，有些没有。寺管会主任一般是男性，女性最多任副主任。周口市的女阿訇一般都是寺管会委员。这类女寺的经济管理依有无女阿訇分为两种情况：

有女阿訇的女寺

1996年，四城市中从属于男寺但有女阿訇主持教务的女寺有13座：郑州后皂民里女寺、牛寨女寺、兑周女寺；周口陈州寺女寺、淮庆寺女寺、东老寺女寺、河西女寺；西安大学习巷女寺、小学习巷营里寺女寺、建国巷女寺（河南坊）；呼和浩特市大寺、北寺、东寺的女寺。其中郑州后皂民里女寺是政府登记的宗教活动场所，因其经济管理由男寺负责，不作为独立女寺看待。除西安本地坊[1]女寺外，其他三市和西安河南坊的女寺都有聘请女阿訇的历史。1990年以后，西安本地坊也开始聘请女阿訇。

是否聘请女阿訇、聘请谁，一般由男社头决定，女社头有时也参与意见。女阿訇和男阿訇一样实行聘任制，聘期一般为三至五年，也有一至二年的。聘期由男女社头和被聘阿訇协商而定，然后由清真寺下聘书，女社头和女乡老负责办理各项具体事务。

迎、送阿訇（阿訇到任与离任）是清真寺的大事。女阿訇到任时，清真寺举行庆贺仪式，邀请有关清真寺参加，来宾都带贺礼，称为请阿訇。近几年郑州市的贺礼多为写着贺词的玻璃镜框和锦旗。举行庆贺仪式时，男社头把聘书送给女阿訇，以示郑重。清真寺设宴款待来宾，称为待客。待客的规模一般依清真寺的经济实力而定。

聘期满后，如果不续聘，清真寺也邀请宾客，欢送阿訇，称为送阿訇。送阿訇通常没有请阿訇规模大。大多数女阿訇都会续聘。续聘时重新下聘书，也待客庆贺，只是规模

[1] 西安清真寺分为本地坊和河南坊，河南坊由1930—1949年间躲避战乱的河南回民修建。

小一些。请阿訇和送阿訇的费用，是一笔不小的支出。

女寺一般给阿訇提供两间相通的房子和相应的家具，里间为卧室，外间是会客室，另有厨房和炊具。个别女寺的条件较差，如西安建国巷女寺八十多岁的女阿訇住在女礼拜殿里，挨墙放一张床和一个书架，但这只是暂时情况，离男寺不远的新女寺正在建设中。

女阿訇的主要任务是带领妇女礼拜、教妇女礼拜知识和宗教常识。郑州、周口和西安河南坊的女阿訇还为女亡人洗埋体（尸体），应穆斯林妇女的请求为她们和家人开经（诵经）。遇家人远行，一些妇女请女阿訇念平安经，祈求真主保佑其平安。家人平安归来后，再请女阿訇开经感谢真主。老派（格迪目）穆斯林在母亲去世后七天、对月（一个月）、百天、周年、三周年时，也请女阿訇开经，为母亲祈求真主的恕饶和恩赐。西安本地坊和呼和浩特的女阿訇不洗埋体，也不开经。

女阿訇在本坊宗教事务中处于从属地位，既不念“尼卡哈”（主持婚礼）；也不站“者那则”（主持殡礼），或到坟地开经。这都是男阿訇的事。宗教节日活动也由男阿訇主持，教海里凡主要是男阿訇的任务。依附女寺的阿訇一般不带海里凡，但也有女阿訇带一两个女海里凡。

女阿訇的职责没有男阿訇多，工资也比男阿訇少，工资由男寺按月支付。女阿訇洗埋体、开经所得的乜贴（亦称“海迪耶”）[1]，有的全交给清真寺，有的按一定比例交，有的全留给阿訇本人。采用何种方式，在聘请阿訇时商定，并

[1] 乜贴 阿拉伯语音译。意为“心愿”，“意图”，“决心”等。中原穆斯林把自愿诚心举办善功，捐助钱物给清真寺、穷人，或赞助其他穆斯林公益事业称为“出乜贴”。

据此决定阿訇工资的高低。女阿訇的月工资一般为150—400元,以200—300元的居多。

无女阿訇的女寺

1996年,没有阿訇的女寺郑州有三座,西安十二座,呼和浩特两座,周口两座。这类女寺一般只有女礼拜殿和女水房(沐浴室),没有阿訇住房,宗教事务依赖男寺。

郑州旅郑清真寺女寺(也叫裕元里女寺),始建于30年代,位于男寺对面,由女阿訇主持。1991年清真寺重建时,男女寺合建在一起。女寺有水房、更衣室和礼拜殿,平时有十多人礼拜。七八位老年穆斯林妇女每天下午在女礼拜殿学习宗教常识,由男寺海里凡讲授。师娘李翠霞三十岁,受过三年多经学教育,随丈夫住在寺里。她不教妇女礼拜,也很少有妇女向她请教问题。她的主要精力用于照顾丈夫和两个不满四岁的孩子,此外,每周给男海里凡上几节《古兰经》诵读课。她希望能像阿拉伯妇女那样生活,不喜欢抛头露面,只偶尔随丈夫参加其他清真寺的活动。

郑州花园街清真寺是荥阳穆斯林1921年修建的。原女寺不知建于何时,有独立的院子,女大殿为明三暗五的砖木房屋,现在成了仓库,女阿訇住屋和讲堂也已挪作他用。1987年清真寺恢复使用后,男水房隔出一部分作为女水房,男大殿用布幔围起一部分供妇女礼拜。1995年翻修清真寺时,仍把新建的男水房隔出一部分做女水房。原有女寺没有重建。

郑州武英里女寺与花园街清真寺相邻,是一栋两层危楼。该楼原为30年代开封人修建的男寺,日本侵略军轰炸郑州时受损坏,后又被挪作他用。1979年,住在附近的几位

老年妇女将这栋楼要回，改为女寺。她们用四个小蜂窝煤炉和一个小水箱烧水沐浴，所需费用全靠妇女自己的乜贴。后来大多数妇女去花园街寺礼拜，只有一两个人不怕危险，仍在此礼拜。她们冒着生命危险坚守此楼的目的，是希望有人帮她们建一座新女寺。

郑州聂庄原来没有妇女礼拜场所，1988年建一间女水房，1991年又建两间女礼拜殿。1996年元月，新女寺和男寺一同建成，有一间二十多平米的礼拜殿和一间十多平米的水房。来寺礼拜者平时十多人，斋月二十多人。男女寺的热水均由隔壁山地单位供应，水电费由村委会负担。

西安市西大街、北大街及城墙组成的长方形区域，是回民集中居住的地方。这里有化觉巷清真大寺、北广济街清真寺、大学习巷清真寺、小学习巷营里寺、小学习巷中寺、洒金桥西寺、洒金桥古寺、大皮院清真寺、小皮院清真北大寺、红埠街清真寺十座清真寺。这十座寺被称为本地坊，都附设有女寺。位于东大街南边的南关清真寺，也被看作本地坊，是西安惟一没有附设女寺的清真寺。

西安本地坊女寺除北广济街女寺是40年代河南桑坡人修建的外，其余都建于80至90年代。这些女寺一般都与男寺相连，只有大皮院女寺和石头巷女寺与男寺相距几百米。与男寺相连女寺的礼拜殿内都装有扩音喇叭，传送男阿訇和伊玛目领拜、讲卧尔祖的声音。妇女可以跟从礼拜，也可以自己礼拜。新建女寺的独立意识不强，男寺女寺的关系更多表现为男人领导下的团结与和谐。

西安本地坊男寺除化觉巷清真大寺外，都为妇女开办学习班，普及宗教常识。各寺的学习时间有意错开，分别安排在上午、下午和晚上。妇女们可以根据自己的情况选择

学习时间。学习班的人数为20—50人，一般由男寺的海里凡授课。小学习巷营里寺女寺27岁的陶素荣阿訇、大皮院清真寺伊斯兰学校的男女学生（该校有17名女生）也给学习班讲课。

与郑州、周口不同的是，西安年轻妇女学习宗教知识的热情很高。我们曾在大皮院清真寺伊斯兰学校办的学习班上听了一节《古兰经》诵读课。听课妇女50人，20—40岁的占三分之二。8点半以前由一位三年级男学生复习旧课内容。8点半以后一位三年级女学生正式讲授新课。女学生诵读的声音优美动听，大家学得十分认真。那场景令人感动。

西安大皮院清真女寺的经济管理曾经独立，现在由男寺代管，单独核算。80年代落实宗教政策时，该寺的老年妇女为要回寺产做出了很大贡献。她们向男寺要了一小块地皮，自己筹资，约于1986年建起一栋二层小楼。一层是浴室，对外开放，收入用于自养。二层做女寺，有二十多平方米的礼拜殿，十多平方米的水房，还有一个锅炉房和一小间会客室。建成后由妇女自己管理，运作良好。有文化的女社头去世后，其他妇女因文化水平低，不愿管理，转交男寺代管。男寺每月在女寺张榜公布女寺的收支账。1996年妇女们聘请男寺阿訇的孙女负责教务（称师娘）。师娘苏燕25岁，青海西宁人，有两个小孩子。她的丈夫在大皮院清真寺当满拉，1996年毕业。她住在男寺，只在礼拜时间到女寺礼拜，解答妇女们的问题，不系统讲授宗教知识。每月工资250元。

石头巷女寺的房屋是化觉巷清真大寺的寺产，位于一个居民小院内，仅有一间约15平米的礼拜殿、一间十多平

米的更衣室和三平米左右的水房。水房里只有一个简陋的渥斯勒和一个净下池。平时有十几人礼拜。妇女们在几平米的小院里用大煤火炉和家用水壶烧水，用传统的吊桶和汤瓶洗大小净。日常费用由参加礼拜的妇女自己筹集。

在西安市东大街、北大街及城墙组成的另一长方形区域内，有四座河南坊：东新街清真西寺、解放路清真女寺、建国巷清真寺、东城清真寺。北城墙外北关清真寺、市东北角郭家滩纺织城东郊清真寺和市西北角新建的新西北清真寺，也被视为河南坊。东郊清真寺（也叫郭家滩清真寺、纺织城清真寺）的回民大部分来自全国各地，现任社头是西安人，阿訇是河南人。新西北清真寺建在铁路边上，来礼拜的回民大部分是铁路工人。西安河南坊与河南省各清真寺的交往较多，一般都从河南聘请阿訇，他们与西安本地坊也有交往，但不密切。

河南坊女寺中只有解放路清真女寺是独门独院，其他都设在男寺院内。河南坊女寺的规模都不大，礼拜殿一般为 20—30 平米，水房 10—20 平米，平时十几人礼拜，主麻 20—50 人礼拜。东郊清真寺女寺更像女学，在此礼拜的主要是二十名来自全国各地学习阿拉伯语的女学生，本坊穆斯林妇女只有三五人。新西北清真寺女寺平时没有人，主麻日有十几个妇女礼拜。

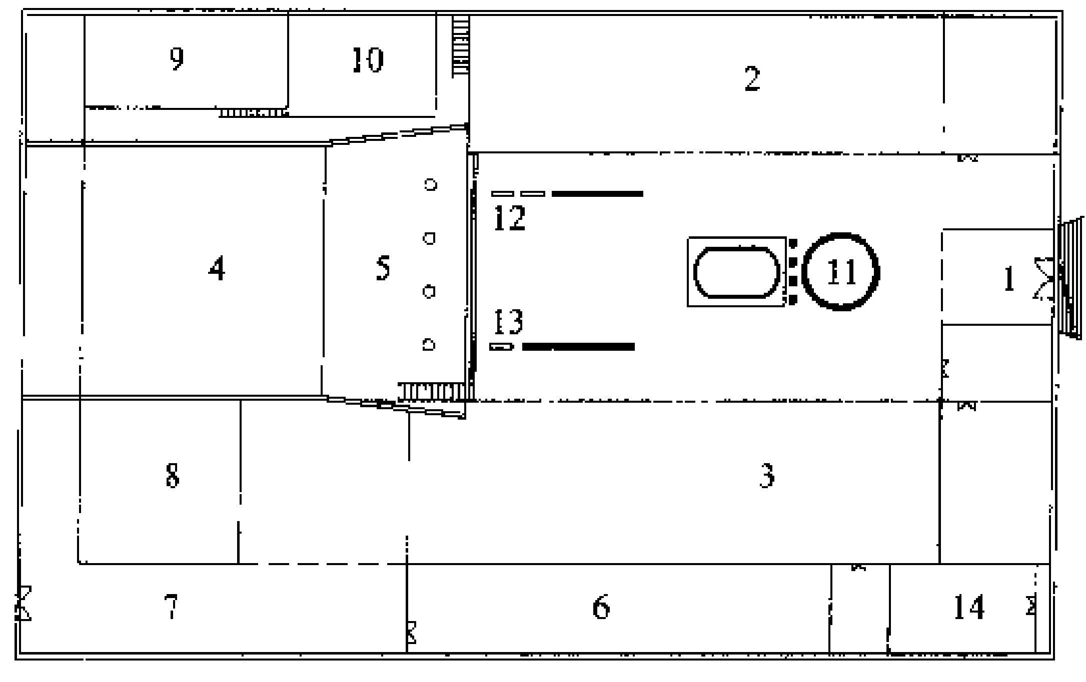
不独立女寺的收入和支出

无论有无女阿訇，女寺的收入都主要靠乜贴。乜贴箱放在水房、礼拜殿或阿訇的会客室，上端有投钱的入口，上三把锁，拿钥匙的三人同在才能打开箱子。每月在固定时间开箱，开时必须三人以上在场，男女寺的社头都参加，钱

点清后交男寺统一管理。有的男寺不参加开箱，女寺开箱后把钱送到男寺会计处记账。由于收入和支出不单独核算，女寺可以共享男寺的收入。男寺每月公布一次账目，女寺也贴箱收入一般单列。

女寺的主要支出有煤、水、电等费用，宗教节日活动和清真寺交往花费、女阿訇工资等。这些开支由男寺统一安排。女寺水房一般都与男寺锅炉房相邻，沐浴用水由男寺供给。冬季取暖用煤或暖气也由男寺提供。绝大多数女寺和男寺一样用管道供水，水房里一般都有几个至十几个渥斯勒，顶端装有淋浴头，另有几个至十几个净下池。有的水房中间还有一个大池子，两边是两排水龙头，供洗小净用。也有水龙头和汤瓶并用的。大部分女礼拜殿夏天有电风扇，冬天有煤火炉或暖气。

图6 郑州北大女寺平面图



1—大门及门厅，2—一层教长室，休息室，二层教室；3—一层沐浴室，锅炉房，二层会议室，海里凡住室，4—一层礼拜大殿　二层备用大殿；5—卷棚；6—餐厅；7—厨房；8—二层储藏室、9—二层储藏室，10—厕所；11—花坛，12、13—石碑；14—小卖部

独立：女人管理的女寺经济

1993年和1995年，政府宗教管理部门对符合条件的五大宗教活动场所进行登记管理。设立宗教活动场所必须具备的条件是：1. 有固定的处所和名称；2. 有经常参加宗教活动的信教公民；3. 有信教公民组成的管理组织；4. 有主持宗教活动的宗教教职人员或者符合各宗教规定的人员；5. 有管理规章；6. 有合法的经济收入（国务院新闻办公室，《中国的宗教信仰自由状况》白皮书，1997）。

1996年，郑州、西安、呼和浩特和周口的独立女寺共六座。其中郑州四座，西安、呼和浩特各一座。即郑州北大女寺、北下街女寺、民主路女寺、西十里铺女寺；西安解放路女寺；呼和浩特前新城道清真女寺（也叫呼和浩特清真女寺）。这些女寺登记注册后作为独立的合法的宗教活动场所，取得了与男寺相同的社会地位。女寺的阿訇、社头和男寺的阿訇、社头一样，参加政府有关部门召开的会议。每逢宗教节日，政府有关领导也要到这些女寺庆贺与慰问。

独立女寺均独门独院，有礼拜殿、水房、阿訇住房和伙房，有的还有讲堂、学生宿舍，供出租的临街房和空房，全部实现管道供水。除西安解放路女寺与男寺共用锅炉外，其余女寺都有自己的锅炉。这些女寺的女阿訇、女社头和女乡老，都有艰苦奋斗、自强不息的精神。

独立女寺女阿訇的聘期、迎送仪式、职责等与不独立女寺的情况基本相同，不同的是女阿訇由女寺民主管理委员会聘请，迎送女阿訇的事宜由女寺社头操办，费用也由女寺支付。独立女寺的女阿訇工资相对高一些，居住和办

公条件也好一些。郑州北大女寺杜阿訇的工资最高，每月600元。她将所有补贴都交给女寺，自己只要工资。西安解放路女寺的李阿訇也是这样。

女阿訇：女寺的精神领袖

独立女寺都有女阿訇主持教务。女阿訇也称教长，是女寺最受尊敬的人。六座独立女寺的阿訇都受过经堂教育，其中五位都是从小接受宗教教育，年龄都在六十岁以上，最老的八十多岁。西安的李天兰阿訇四十多岁开始跟郑州北大女寺的杜淑真阿訇学经，1992年穿衣，现年五十多岁。六位阿訇中除呼和浩特市的寇师娘外，都住在女寺。

女阿訇是女寺的精神领袖，她们用伊斯兰精神指导妇女的宗教生活和世俗生活。郑州西十里铺女寺的赵玉兰阿訇用"替主圆法，替圣传教"来形容阿訇的使命。女阿訇们以办学习班、个别指导、带海里凡等各种各样的方式来完成自己的使命。呼和浩特女寺的寇秀枝阿訇（当地人称寇师娘）1974年就开始在家办班，讲授伊斯兰教知识。1984年以后在女寺开办老年班，第一期四十多人，以后每期20—30人，每期两年多。一周上两次课，每次学习两个小时。1995年4月，她还为在工作的中年妇女开办了业余班。

女阿訇常常因人施教，根据求教者的情况个别讲授，或针对实际需要在礼拜后讲些宗教常识和故事。如在斋月和宗教节日期间讲授有关经典和故事。来女寺礼拜的大多是老年妇女，没有受过多少教育，学习起来比较困难，女阿訇耐心的讲解增加了她们学习的信心和乐趣。到女寺礼拜和学习使妇女有更多的机会感受伊斯兰的精神和智慧。

独立女寺的女阿訇和男阿訇一样带海里凡。郑州民主路女寺的郭清惠阿訇带三个由寺里提供食宿的年轻海里凡。郑州北下街女寺王凤瑞阿訇带两个。郑州北大女寺杜阿訇培养的海里凡已有八位是现任女阿訇。

女阿訇不主持宗教仪式，每逢宗教节日，女社头代表女寺请男阿訇到女寺开经。但女阿訇常应邀到穆斯林家中，作为贵宾参加款待宾客的盛宴。穆斯林家庭往往奉送乜贴，请女阿訇为全家祈求真主的恩惠。

女阿訇常常把穆斯林送给自己的各种东西拿出来与大家分享，用钱物帮助有困难的穆斯林，为准备修建房屋的清真寺出乜贴。穆斯林妇女都乐意为女阿訇做事。女寺给人的感觉就像一个温暖的大家庭，女阿訇就像慈爱的家长。有时穆斯林妇女之间也会闹别扭，女阿訇用各种方式教导她们友好相处。

女阿訇还为穆斯林妇女排忧解难。遇到夫妻不和、婆媳矛盾、子女不孝，或是子女与汉族青年恋爱、结婚，儿女家庭不和甚至闹离婚等不顺心的事，穆斯林妇女常常会向女阿訇诉说，征求女阿訇的意见，寻求解决办法。女阿訇尽力劝慰、调解，使其面对现实，坦然处之。女阿訇有时还做"媒人"，为穆斯林的子女介绍对象。

随着社会地位的提高和经济条件的不断改善，女寺交往的范围越来越广，接待来访客人，参加社会活动成为女阿訇工作的重要部分。一些女阿訇被选为当地政协委员或其他机构的委员，参加政府有关部门召开的会议。女寺的国际交往也逐渐增多，如郑州北大女寺几年来接待了来自伊朗、日本、美国、孟加拉国、巴基斯坦等国家的宗教界客人。

90年代以来,越来越多的穆斯林妇女去麦加朝觐、送迎女阿訇朝觐成为女寺的大事。朝觐前隆重相送,朝觐荣归,更要隆重庆贺。杜淑真阿訇、寇秀枝阿訇、王凤瑞阿訇、李天兰阿訇等四位女阿訇先后朝觐,其中郑州北大女寺的杜淑真阿訇朝觐三次。

女社头:女寺的管理能手

独立女寺都成立有民主管理委员会,一般有主任一人,委员三至五人,有的还有副主任一至二人。寺管会实行任期制和选举制,主任和委员原则上由政府有关部门组织穆斯林民主投票产生,到期改选,可以连选连任。政府承认选出的主任和委员,有事找她们商量,组织她们参加政府的有关会议和活动。女寺社头享有和男寺社头同等的社会地位。女寺有困难需要政府帮助时,她们也到有关部门寻求支持。

寺管会负责女寺的事务性工作,决定一切重大事情。如聘请阿訇,照顾阿訇的生活,整修、扩建女寺房屋,添置、更新女寺设施,管理女寺的收入和支出,安排清真寺之间的交往,组织宗教节日活动,安排斋月里的生活等。

社头们没有任何报酬,义务为女寺服务。她们被公认为能干的人,家里的经济条件也比较好。女寺独立为她们提供了更多施展抱负和才能的机会,她们为女寺的生存和发展奉献着自己的钱财与智慧,并以出色的管理向世人证明:独立后的女寺发展得更快更好。

独立女寺的收入和支出

独立女寺一般都由两名委员担任会计和出纳,每月张

榜公布当月的收支账，财务管理比较正规，只有郑州西十里铺女寺还没有这样做。该寺1995年7月才登记独立，独立前水电费由男寺支付，1996年男女寺用同一个水表和电表，水费由男寺支付，电费由女寺支付。由于坊小，乜贴收入很少（每月约200—300元），只在用钱时才开乜贴箱。开箱时要有三人以上在场点钱，支付所需费用后，剩下的钱存银行，不记账。不少女寺建立正规财务制度以前，都是这种情况。

独立女寺的收入主要靠乜贴，还有少量麦子款[1]。有些女寺还有念白拉特[2]的收入，以及房租、利息收入。郑州民主路女寺位于繁华的商业区，有四间临街门面房出租。北大女寺也有临街房和空房出租。北下街女寺和西安解放路女寺已建好了供出租的房屋，1996年调查时还没找到租户。郑州西十里铺女寺由于收入少，无法支付阿訇工资，已和村委会商定由村委会支付工资，女寺用煤也由村委会提供。

女寺的日常支出主要是工资、煤和水电费，还有其他一些零星支出。独立女寺女阿訇的工资一般为每月400—600元。四师傅（负责烧锅炉，打扫卫生，有的还给女阿訇做饭）每月的工资一般为100—300元。有的女寺还供养海里

[1] 麦子款 即开斋捐，伊斯兰教法规定在开斋节施散的财物。参加会礼前穆斯林家庭按人口计，每人施舍小麦2.4斤或大麦4.8斤济贫。一般都折成现金交清真寺统一使用。

[2] 念白拉特 穆斯林称伊斯兰教历8月15日夜晚为白拉特夜，即安拉"赦免之夜"。为求得真主对自己过错的饶恕，穆斯林于此夜礼拜、诵经、祈祷。中原穆斯林将"白拉特夜"扩展为"白拉特月"，相沿成俗。进入伊斯兰教历8月后，家家请阿訇带领全家念"讨白"，表示对一年中过失的忏悔，并念赞颂词，赞颂真主和圣人，赞颂白拉特月的来临。中原穆斯林称此为"念白拉特"。虔诚的穆斯林从此月开始斋戒。

凡，海里凡的生活费为每人每月 60—80 元。

呼和浩特清真女寺 1986 年开始办女青年班，由寇阿訇的大女儿康明清负责。青年班学制三年，每期从全国各地招收 15 名女初中毕业生，吃住在寺里，每天晨五点礼拜，上午、下午上课，晚上自习。学习内容有现代阿语、《古兰经》、圣训、伊斯兰教义、中国历史、阿拉伯历史等。毕业学生具有阿拉伯语专科水平。已经毕业三批，第四批正在学习。西安小学习巷营里寺女寺的陶素荣阿訇，就是这里的第一批毕业生。女寺每月为每位学生提供 60 元生活费，有些教师也拿少量工资。毫无疑问，青年班是该女寺的一项大支出。

基建费用是 80 年代以来独立女寺的最大支出。因女寺最初的规模比较小，大部分只是几间土坯房，阿訇和社头比较重视扩建女寺。她们想方设法筹集资金，分期分批一间一间的重建女寺，不断改善女寺的条件，扩大女寺规模。80 年代以来，女寺的建设速度加快，各方面的条件都有很大改善。以郑州北大女寺为例。该寺始建于 1912 年。1921 年重修，建殿宇 18 间，建筑面积 198 平方米。1984 年修建北屋 7 间 116 平方米；1987 年修大殿 184 平方米，西北楼、西南楼 114 平方米；1994 年改建南屋两层 534 平方米；1995 年增建大殿上层卷棚门楼、北屋上层 386 平方米，并重修女寺大门，新建院内花坛，硬化院内路面。重建后的女寺环境优雅，建筑面积增加到 1334 平方米，共有大殿、讲堂、水房、阿訇住房、海里凡宿舍、管委会办公室、厨房等房屋 66 间。1995 年的基建费为 25.5 万元。

郑州北大女寺是四城市中规模最大、最漂亮的女寺。该寺的礼拜人数稳定增长，平时有七八十人，主麻百多

人。其他独立女寺的规模小一些，但也经历了类似的重建过程。

独立女寺的另一项大支出是更新女寺设施的费用，包括安装锅炉和取暖设施，购买家具、炊具、冰箱、冰柜、电风扇、拜毯、拜席、门帘、窗帘、大笼、大锅、大盆、碗、筷、盘、碟等。每逢宗教节日或重大事情，妇女们就在女寺聚会，款待宾客。有些女寺还为穆斯林提供举办家宴的服务或出租桌椅板凳和炊具。

清真寺之间的往来是一笔不小的支出。郑州北大女寺1996年1月12日为新建成的女寺举行落成典礼，待客52桌，花费一万多元，收到乜贴四万多元。另一项重要支出是帮助有困难的回民。济贫是有信仰女性的重要义务，帮助前来求助的贫困妇女，给她们钱财、食品和衣物，是女寺和女阿訇常做的事。

女寺的经济状况与所在坊的大小和穆斯林的生活水平相关。郑州北大女寺所在坊是郑州的首坊，周围居住着约3万回民，女寺相对较富，收入支出量亦大。以下为北大女寺1995年的财务收支账：

女寺独立后，经济上不再依靠男寺，但也不能仅仅依靠穆斯林的乜贴。要壮大女寺的经济实力，必须发展自养经济。有些女寺开始出租房屋，有些女寺已在筹划新的经营项目。郑州北大女寺1995年下半年投资7000元，即为兴办民族服装厂，购买其他单位闲置的工业缝纫机，缝制穆斯林常戴的白帽子和盖头。河南省劳模、省人大代表马景云（女）退休后被北大女寺聘请为该厂厂长，负责筹建和经营。这个厂为七名回族下岗女工和生活困难的妇女提供了工作岗位。其他几项和回族生活有关的经营项目也在筹划中。

郑州北大女寺 1995 年财务收支账(元)

上年结转	银行存款	5493.38
	现金	134735.36
	合计	140228.74
本年收入		208131.07
其中:	银行存款	13309.78
	乜贴收入	149653.00
	圣纪	16523.70
	麦子款	4450.00
	念白拉特	1470.00
	房租	2300.00
	利息收入	2424.59
	其他	18000.00
本年支出		335396 45
其中:	银行支出	18000 00
	基建	255266.00
	维修	16203.30
	煤	10662.00
	水电费	5182.30
	工资	10820.00
	投资民族厂	7000.00
	其他	12262.85
本年结存	银行存款	803.16
	现金	12160.20
	合计	12963.36

随着独立女寺经济实力的增强，女寺计划为穆斯林妇女做更多的事情。郑州北大女寺正在考虑为女初中毕业生开办现代阿语教育，形式类似于呼和浩特女寺所办的青年班，办学用房已经建好。郑州民主路女寺也有同样的打

算。有些女寺还有兴办幼儿园和敬老院的考虑。

2. 促进女寺独立的主要因素

促进女寺独立的因素很多，现代社会男女平等的大趋势应当是最主要的。另外，谁修建女寺、女寺的位置、女阿訇女社头的个人影响以及政府的宗教政策等等，在女寺独立的过程中也有着不可忽视的作用。

谁修建女寺

谁修建女寺是决定女寺独立与否的重要因素。六座独立女寺中，有两座最初由女人主持修建，另三座女寺虽然最初由男寺提供房屋和费用，但现在的女寺建筑都是妇女们重新修建的。郑州民主路女寺是另一种情况（见后面介绍）。

郑州西十里铺女寺建于1944年，是四位老年妇女筹建的。她们到各清真寺收乜贴，筹集资金。北下街清真寺曾赠送五亩地，作为女寺的供养。50年代土地被收归集体所有，到80年代落实宗教政策时，村组织用七间门面房做补偿，收入归清真寺。1995年女寺登记独立后，因门面房收入全由男寺支配，村委会负担女寺的用煤和工资支出。

呼和浩特清真女寺始建于1946年，有礼拜殿两间半，占地1.5亩。该寺由几位妇女筹资兴建，也由她们独立管理。现在女寺的建筑面积大约有二百多平方米，仍然不够用，妇女们正准备扩建女寺。

郑州民主路女寺建于1951年,地皮和最初的七间房屋都是郑州北大寺赠送。该房产位于二七区益民大院,故称益民大院女寺。1958年宗教改革时女寺被占用,1983年女寺恢复,并聘请女阿訇任教。1988年在女社头的带领下,妇女们整修扩建了除大殿外的所有房屋。全寺的房屋增为十三间,建筑面积251.7平方米。1992年因城市建设女寺搬迁。经各方协商,占地公司在民主路修建了现女寺,女寺也更名为民主路女寺。该女寺一开始就经济独立,一直由妇女自己管理。

郑州北大女寺1912年由一群中老年穆斯林妇女倡建。北下街女寺1916年和男寺同时修建。西安解放路女寺建于1941年。这三座女寺都建在男寺旁边,经济管理不独立。"文化大革命"期间,三座女寺都被关闭。1978年以后落实宗教政策,妇女们在要求恢复女寺中起了很大作用,她们的自主意识和管理能力也大为增强。虽然男女寺的经济管理仍在一起,但妇女担任寺管会副主任或委员,参与管理,对男女寺的事务都能发表意见,对女寺事务拥有越来越多的自主权。女阿訇、女社头重视女寺的发展,更多地依靠妇女的力量重建女寺。80年代以来的新建筑都是由妇女主持修建的。

西安大皮院清真女寺是妇女们1986年筹资修建的,经济一直独立。

由男寺主持修建的女寺,经济大多由男寺统一管理。郑州后阜民里女寺始建于1943年,最初几年设在男寺社头刘登营哈吉捐献的三间房屋内。40年代末,清真寺用240块现洋买下郭家院的几间房做女寺,聘请白杜珍阿訇来这里任职。1996年新建成的女寺也是由男寺统一负责修建

的，政府登记后女寺虽成立了寺管会，但经济仍然由男寺统一管理。

女寺的位置

女寺所在的位置对女寺独立与否也有一定影响。设在男寺，与男寺同门同院的女寺，几乎没有独立的可能。只有那些与男寺隔开，有单独院落的女寺，才有可能独立。郑州和西安独立的女寺都属这种情况。呼和浩特清真女寺、西安石头巷女寺，郑州武英里女寺，西安大皮院清真女寺，都与男寺相隔一定距离。呼和浩特女寺一开始就独立管理。西安石头巷女寺和郑州武英里女寺的条件虽然很差，但经济管理由妇女自己负责。西安大皮院女寺的经济虽由男寺暂时代管，但保持独立核算。

女阿訇、女社头的个人影响

除以上因素外，女阿訇、女社头的个人素质对女寺的独立和发展有很大影响。六座独立女寺今天的成就，是艰苦创业的结果，而所有可歌可泣的创业故事，都与领头人的学识、品德、性格和才能有关。

大部分女寺社头的年龄在60岁以上，没受过多少教育，她们依靠几十年积累的生活经验和智慧，凭着虔诚的心和自强不息的精神管理女寺。郑州北大女寺的情况有所不同，1996年社头的年龄都在60岁以下，至少受过小学以上的教育。她们齐心协力，把女寺越办越好。从郑州北大女寺杜淑真阿訇和丹晔社头身上，可以看到塑造女寺宗教文

化的妇女领袖优秀的个人素质。

杜淑真阿訇72岁(1996年),开封人。她的学识、正直和极强的自立精神享有很高的威望。1981年她应聘到郑州北大女寺当阿訇后,马上开始筹资修寺。很多敬重杜阿訇的穆斯林以及与杜阿訇有关系的清真寺都来送乜贴。杜阿訇在郑州市最大的穆斯林社区洗埋体、开经所得的乜贴也不少,所有这些钱都用于修建女寺。经过几年的努力,女寺终于全部建成。杜阿訇因高尚的品德、坚强的性格和突出的领导才能,更受穆斯林敬重。1992年、1996年、1998年她先后三次去麦加朝觐。

郑州北大女寺寺管会主任丹晔是个非常独立、能干的女性。她的姑姑曾是北大女寺的阿訇,丹晔十岁时就随姑姑住在北大女寺,对女寺有特殊的感情。她50年代毕业于河南省机械厅技术学校,被分配到郑州变压器厂工作,是该厂第一位技术员,后来成为厂里的技术骨干。退休后,她应邀担任清真寺民主管理委员会副主任,主要负责女寺事务。她将自己丰富的社会工作经验和管理才能用于女寺工作。重建女寺的工程浩大,她和杜阿訇配合默契,团结其他女寺社头和穆斯林,齐心协力,出色地完成了修建女寺的宿愿。她于1997年完成了赴麦加朝觐的功修。

政府宗教政策

1993年和1995年政府对宗教场所登记后,符合条件的女寺在法律上成为独立的女寺。女阿訇、女社头获得了平等参加社会活动的权利与机会,客观上促进了女寺的独立。部分女寺的经济管理是在登记后才和男寺分离的。郑

州北大女寺、北下街女寺、西十里铺女寺和西安解放路女寺都是这样。

总起来看，在政府宗教信仰自由和男女平等政策的保护下，独立女寺对女寺的发展具有明显的示范作用。以前没有独立宗教活动空间要求的妇女们，渐渐意识到自己缺少其他妇女享受的权利。原来没有女寺的清真寺，在妇女的要求下修建了女寺。一些女寺的阿訇和社头正积极创造条件，争取早日成为政府登记的独立女寺。但依附与独立两种类型的女寺在数量和规模上都会有新的发展。依附型女寺的地位虽然与男寺不平等，但可以共享男寺的各种资源和管理经验，节约建造成本和使用成本，减少创办困难，为妇女提供一个宗教活动空间。独立女寺获得了与男寺同等的社会地位，为女阿訇和女社头提供了施展抱负和才能的机会，但也使她们面临巨大挑战。穆斯林社会对妇女宗教教育的普遍重视，妇女礼拜人数的不断增加，对年轻穆斯林的宗教教育和世俗教育的双重关注，都对女寺提出了更高的要求。穆斯林妇女会根据各自情况，选择适合自己的发展方式。



第三部分

要 求 天 园

第 8 章

安拉与现代性：重构过去

> 只有认识到“男人”“女人”既是空洞的（empty）又是内涵丰富的（overflowing）概念，我们才能书写政治进程史。空洞，是因为它们的含义不是固定不变的；丰富，是因为它们看来有固定含义，却依然包含着可取舍的、否定的或压抑的解说。
>
> ——玖恩·司各特（Joan W. Scott，1989：99—100）

当代妇女如何建构“过去”，过滤“记忆”，创建意义关联，显示身份的多面性，这些是本章探讨的问题。在伊斯兰教、儒教、世俗宇宙进化论建构的生命周期内，在恐惧和渴望超越的玄学领域中思考妇女历史，我们发现它具有性别主观性特征，它用不同于线性编年史的方式编写自己的系谱。形成身份的积极过程围绕着公平、平等、洁净/干净等主要话语展开。在这一过程中，妇女体验并证实了她们在未严格划分的世俗、宗教二元框架内的位置。

1. 问题解析

奥尔特迦·嘉塞特的著述(Ortega y Gasset, 1962)为我们清晰地勾勒出个人在历史进程中的存在及政治地位。用他的话来说:"我们思考自己的环境,思考令我们创建一个关于周围环境的基本问题和无序状态的观点、地图、建构设计。这个建构设计解释着我们所称的**世界或宇宙**。这设计不是给予的,亦不是原来就有的,它是我们的信念创造的。"(1962:24)但是,这并不意味着历史学家应当沉浸在靠不住的主观主义沙洲中。奥尔特迦认为,通过完全驾驭生活来定义自己,人们可以了解成功的可能性及源自历史偶然性的限制。正是在与当地环境的对峙和解释中,人类获得了能动力量。历史学家面临的挑战不是经验主义的实践,而是对如何把事实分类的方法展开调查。"因此,事实的真相并不在于事实本身,而在于全部生活不可分割的一致性"(1962:17)。为了解中国穆斯林如何建构"全部生活不可分割的一致性",或者说了解用后结构主义术语表述的"主体定位"问题(Zito & Barlow, 1994),解读中必须考虑其变动性、历史和文化中的偶然性以及特定的时间和地点。借用巴娄对中国文化中**礼**的生成力的思考("礼仪"使历史主体成为相关的、性别的、因时因地永无定论的),我们认为有两种不同的、含多种冲突的**礼**的话语系统影响着妇女的社会生活,即:与中国人有关的世俗身份(作为中国妇女)和与穆斯林(以阿拉伯穆斯林妇女为代表)有关的作为特定伊斯兰文化承载者的身份(关于安拉前定的不变的

"伊斯兰教"与历史文化等因素形成的变动的"穆斯林"身份之间的区别，见 Farida Shaheed，1994：2）。

我们从流动的、交互的、动态的维度讨论历史性别意识，奥尔特迦称之为生活诠释学。忽视身份问题，无论是个人或集体身份，都是幼稚的，在跨文化背景中其危险尤为突出。罕勒尔(Handler，1994)指出，普遍运用西方认识论的均质化(homogenising)的个人身份，造成了扭曲。在罕勒尔看来，这种均质化强化了民族主义和霸权话语，并使单一化身份结构不可更改。我们认为，培育中原回族穆斯林妇女人格的源泉是宗教和世俗权威，即对经典中偶然的性别定义、回族神话传说、政治的社会的变化与阿拉伯穆斯林文化部分一致的宗教生活模式的解释。

过去和现在

同妇女谈过去的事情，即使发生不久，最常见的她们的反应是去问男人。女阿訇服从男阿訇，女信徒服从男信徒，妻子向丈夫求助。历史被视为男人创造的产品，编写历史是男人的事。甚至口述的历史片段，如社区的迁移定居、清真寺的修建、与汉族社会的关系、阿訇对穆斯林社区虔诚程度的影响等，也是由男性权威的声音讲述。女信徒承认对女寺历史及历任女阿訇知之甚少，讲述时经常向男人咨询。

这一观察同样适用于回族穆斯林的文献历史。明末清初回族知识分子兴起的以经文翻译和经堂教育为中心的文化复兴运动中，建构了许多回族记忆，妇女是被建构的重要对象，不是建造者。这样的文化盛事创造了集体记忆，

使其得以保存(Fentress & Wickham,1992:127—137)。不仅打上永久性集体印痕的信仰和共同故土的记忆得以传递，也传递不同的权力和知识的性别分配。本书第1章对伊斯兰复兴运动中的伟大学者王岱愚、马注和刘智所作贡献的分析，可以解读为对性别记忆的纪念。

妇女意识中的“过去”——与男人的过去如此不同(一旦大胆提出的问题超越集体记忆的、公众赞同的、党和政府的历史时)究竟是什么样子？妇女如何勾勒、建构、讲述她们的历史？一些有价值的研究虽然提出了历史怎样创造性别和性别意识的问题(重要的有J.W. Scott, 1989)，但我们对性别意识如何建构个人和社会记忆知之甚少。历史学家(Fentress & Wickham, 1992; Le Goff, 1992, Gillis, 1994; Halbwachs, 1992)提醒我们，在检验妇女记忆结构时，记忆本身不是问题，问题在于正式话语对记忆的篡改，对记忆选择的诱导，以及居支配地位的叙述和沉默的异言造成的分歧和集体遗忘症。

在《历史和记忆》一书中，勒·果夫借用了克劳德·勒维斯特劳斯的理论，即“热”社会相对于“冷”社会在建构过去和现在中的差异(1992:7)。“冷”社会的特点是过去和现在的差异微小，从创世神话到现在的时间“通常被‘抚平’了”，无时间分别，“它把不同时间不同地点发生的所有事情置于同一世界”(Le Goff,1992:7)。通过神话和仪式，过去和现在被不断重新创造，或分离，或完全相同，或相互侵占，事实被组合起来证实“某些确定的传统”，神话传说和历史以它的开端——“神话契约(mythical charter)”为中心随意编排(分别引自Nadel和Malinowski, Le Goff, 1992: 56)。勒·果夫将其看做“意识形态”史。但是，有信仰妇女

的历史意识受另一时间范畴的极大影响，这就是舒瓦茨（Schwartz）所称的"设计的时间，想像中的未来时间"（引自Le Goff，1992：9），即穆斯林妇女所讲的后世。正是这一设计的未来唤起了妇女的过去意识。

按照现象学的理解，存活的时间，如开封一座女寺的马阿訇所讲，是虔诚地等待着真主旨意中将发生事情的到来。过去就蕴含在《古兰经》里，天天召唤女人们诚惶诚恐地等待和想像预期的未来（10章）。建构性别历史意识，必须认识到这些穆斯林妇女的信仰中枢，即过去与未来间的因果关系是真主的旨意，不可更改，后世进天堂或下地狱是前定的。

女性主义学者很少留意妇女对过去的感受。在罕见的一次涉及妇女历史意识的简短讨论中，范特利丝和威克汉姆（1992）提出，可以把妇女的历史意识作为不同于男人的意识类型对待。妇女的社会角色令她们不可能以集体身份出现，讲述中很少显示群体意识，公共庆典和纪念活动因之成为男人的领域，叙事风格也是男人的，它更适用于（男性的）公众纪念活动而不是表述女性体验。男性正式话语淹没了可能揭示其他类别记述的内在于文本中的东西（Fentress & Wickham，1992：137—140）。

范特利丝和威克汉姆概括了西欧妇女叙述过去的方式，发现她们总处在公众事件的边缘，反映其较低的社会地位。她们常根据"日常生活"和"小规模"活动回忆公众事件，因而与男人的回忆有本质的不同。所谈之事通常更细致、准确，往往用不敬词语讲述涉及人际关系的家庭琐事及感情事件。"对女人而言，记忆是正在进行中的体验，而非个人的选择"（同上：142）。男人和女人的记忆选择不同，

男人更强调成就和造诣，女人往往注重她们的软弱无助状态和个人价值，如额外负担，疲惫，得不到承认。范特利丝和威克汉姆发现，类似的经历可能成为"真正歧异的社会记忆类型"(1992: 143)。她们的发现告诉我们，重事实、秩序、年代学等"客观"历史方法论(Le Goff, 1992)不太适宜妇女历史意识研究。在客观历史中，妇女的记忆被看做主观的"铭文式"的(Gillis, 1994: 4)，而不是描述式的。因此，当我们定位妇女的记忆时，务必提醒自己注意她们易受个人的和压制性权力政治的责难。

性别记忆怎样才能纳入讲述中国（回族）少数民族身份认同的集体历史叙述中？在"正确"历史的传递及其传递者均专制独断的特定背景中，民间叙述变成了"秘密的"或"对立"的(见 R. Watson, 1994, 论记忆和历史之间的关系)，只在内部圈子里流传，或在小心判定的情况下让外人得知。正是在"唤起共鸣的文本、无声的争执、被动的抗拒和爆发的记忆领域"内，妇女们讲述着自己渴望和恐惧的历史。

2. 中国妇女的塑造：解放的意义

人类学家荆军从人种志角度探讨中国社会记忆的形成，研究本土化社会记忆（一个甘肃村庄）在政治、文化围困中的变动态势。荆军指出，草根社会对上层推行的政治文化观念内在化的反应和戒备，我们了解很少，研究人员面对的是"毛泽东时代社会规定的记忆和忘却"(1996: 18)。1949 年之后巩固政权实现党的设想时期对妇女身心

的激烈改造，我们了解更少（最初专论妇女与国家关系的经典文本——如 Croll，1978；Johnson，1983；Stacey，1983；Wolf，1985——问世以来，出现过几次范式转变，见 Zito & Barlow，1994；Hershatter，1997）。

回族传统记忆和民族起源神话提供了另一种背景。历史学家如霍伯斯鲍姆（见 Le Goff，1992）考虑创新和社会变革在注重过去的社会所起的作用时，谈到"复兴""采取回归过去的形式"（出处同上：9）。能否说妇女在过去的集体历史和未来社会模式的建构中也做着同样的事情？当穆斯林妇女以"中国妇女"身份评价、判断、行动时，我们必须注意一个关键性歧义。该歧义不仅是社会激烈的心理、文化改造中关乎命运的记忆的结果，也是 50 年代和 60 年代性别平等政策令妇女在社会和政治方面获益的积极体验所致。早在 1927 年，毛泽东就在著名的《湖南农民运动考察报告》中强调妇女的重要作用。他讲述一个农妇嘲笑族权、夫权和神权的令人难忘的故事："女子和穷人不能进祠堂吃酒的老例，也被打破。衡山白果地方的女子们，结队拥入祠堂，一屁股坐下便吃酒，族尊老爷们只好听她们的便"（转引自 Sommer，1995：305）。

严厉的政治运动是怎样将少数民族妇女，包括回族穆斯林妇女，塑造成适宜革命秩序的女性？在号召人们为新建立的自由，包括宗教自由欢呼的同时，宗教权威受到打击，民族自决和迷信的分界越来越参差不齐，妇女有何不同反应？"妇女的意思是民族女性。该概念形成于共产党游击战时期，强大的宣传话语用妇女来对抗'帝国主义'，'西方'、'资产阶级女权主义'和'地主的压迫'。……中国共产党称自己是民族的救星，其基本证明之一是解放了中国妇

女：中央之于人民就像妇联之于妇女一样。这就是为什么妇女指民族女性，或更准确些，是毛泽东的共产党国家里的民族妇女"(Barlow, 1994: 345)。50年代穆斯林妇女的信仰、行为和生活方式受到最直接的批判时，她们是怎样被引导着"翻身"的？有些学者如麦金尼斯（MacInnis, 1989: 220）认为，由于伊斯兰教的地理政治学的战略意义和分散状态，比其他宗教吃的苦头少一些。这一点在以下阅读中并不能被完全证明。我们用中国伊斯兰教协会1957年至1959年发行的各期《中国穆斯林》杂志作为主要的资料来源。

这期间的中心话语是号召所有中国人尽爱国义务，鼓励少数民族展示他们与国家统一、团结、强大的目标一致，召唤被封建思想禁锢的"少数民族妇女"参加生产劳动，成为模范拖拉机手、化肥厂工人和全心全意为穆斯林姐妹与民族大业工作的干部。妇女的这些进步成为不断重复的主题，象征着通过妇女身心的重塑，将"边缘"文化提升到更高的社会主义启蒙阶段。穆斯林地区早期进行的这些意识形态运动，需要从穆斯林妇女的"主体地位"(Zito & Barlow, 1994: 1—15; Barlow, 1994)和因特定地位、怨愤及期望产生的不同反应等方面看待，这样可防止将"穆斯林社区"简单均质化，从而忽略当时争夺妇女身心的目的，是制造和利用因性别而分裂的忠诚。

50年代，用毛泽东思想改造少数民族地区"落后意识"的运动日渐高涨（见MacInnis：1949年之后中国的政策文件，1972, 1989; 亦见Israeli, 1981; Gosh, 1961; 罗注峰，1991: 69—72)。1957年，毛泽东虽将宗教列为人民内部"非对抗性矛盾"，但是，在当时全国政治大背景下，教育、说服、提

高觉悟等较温和的改造不久就让位于空想家们激进的声音。他们对缺乏进展很不耐烦(MacInnis,1972:13—14,50—69;Yu Xiang & Liu Junwang, 1964),认为只有斗争才能改变思想意识和物质条件。"迷信"和政府认可的"宗教"(道教、佛教、基督教、天主教和伊斯兰教)之间,"敌我"矛盾和"非敌我"矛盾的政治标签之间,正常行使宗教权利的信徒和用宗教掩盖邪恶行为的人之间政治定义的弹性,加剧了信教者的危机感和不安全感。干部可以随心所欲地确定划分标准,更加剧了紧张状态(David C. Yu, 1994:1—2)。社会进步势力——建设共产主义-毛泽东思想新社会的支持者和新公民——与"反动势力"的区分,逐渐集中于宗教生活,将其视为一种重要的反对力量。为铲除这种反对力量很方便地使用被奴役被解放的妇女等耳熟能详的革命词句。因穆斯林社区的阿訇们是政治教育的对象和受警告的目标,《中国穆斯林》杂志中关于正确政治与其对立面封建主义的争论,尤为激烈。文章讨论十个全民信奉伊斯兰教的少数民族妇女,但她们中的大多数是人口最多的回族。其他少数民族妇女,如东乡族、撒拉族或保安族妇女,只是在需要提及按世俗进步标准划分的妇女等级时才出现(苏联妇女被认为最进步,其次是汉族妇女,回族妇女又次一些,但领先于其他少数民族。《中国穆斯林》,1959年第3期:3,9)。

在过去的穆斯林妇女和现在的穆斯林妇女之间有一条清楚的分界线,其二元划分以1949年社会主义的胜利为界。"过去"和"现在"的建构标准既模糊又相互排斥。"旧社会"的"宗教特权"和封建制度的压迫被摈弃,它们被定性为隔离的生活,把妇女束缚于家庭中,排除在生产劳动和

社会活动之外。妇女受歧视，被看做男人可随意处置的私有财产，男人拥有打骂甚至杀害妇女等极端的父权制特权。虽然这是所有中国妇女的共同处境，但在50年代后期，只有少数民族妇女被看做依然受性别压迫文化较大影响，刚解放的汉族妇女则被树为落后的少数民族妇女学习的榜样。伊斯兰教直接影响着穆斯林社区成员的生活，其中最突出的是一夫多妻、童婚（女孩9岁被认为已达适婚年龄）、丈夫通过"口唤"休妻、限制寡妇再嫁、妇女不能在公共场合露面等。穆斯林服装的意义也被屡屡强调(《中国穆斯林》,1959年第3期:6—7)。

有趣的是，在西方有关黑加布和穆斯林社会中妇女地位的讨论中，作为反对落后生活方式、象征进步和政治分界的妇女服饰(例如，Ahmed，1982，1992；Mehdid，1993)，也成为中心议题。人们不了解的是50年代中国对穆斯林生活习惯的批评中，穆斯林妇女的服饰也首当其冲。盖头和面纱被作为穆斯林妇女依赖性的最明显的象征。有关的指责落在一些宗教界人士身上，文章引用他们的话语："回族妇女到外面去，皮肤头发见人，就会伤'伊玛尼'(信仰)，死后下'多载海'(火狱)"(《中国穆斯林》，1959年第3期：14)。文章评论说，有了这样的限制，很难想像妇女有希望获得解放。

"封建"的妇女建构展示的是限制（身体的、精神的）、束缚、依赖、软弱。"新女性"则冲破了旧式妇女所有的枷锁，不受哈拉姆(禁忌)和与真正伊玛尼(信仰)有关的女性行为的限制，从家庭的禁锢中解放（公社化提供了机会），从父权制统治中解放，接受更好教育，学习技术，把劳动贡献给社会，在家庭内外都获得了平等（《中国穆斯林》1959

年第3期:4—5)。由于"五不怕"(橱里没面不怕;灶里没柴不怕;男人发脾气不怕;下工回家吃凉饭不怕;做饭带孩子不怕)和"五安心"(生产安心;集会安心;休息安心;学习安心;营养安心),妇女可以平等地参加社会主义建设事业,发挥自身潜力(《中国穆斯林》1959年第3期:7)。1959年《中国穆斯林》上刊登的一篇文章宣称,穆斯林妇女开始走上平等的道路,为了和男人平起平坐,有的取下了盖头,有的放开了裹脚(第3期:3)。

宗教常规因其对妇女的影响而被视为魔鬼,同时,共产党推行的关于妇女生活的进步立法和社会政治变革,为妇女革命要求的合法性和实现其要求的紧迫性提供支持。引人注目的是文章中使用的谨慎词语,"有些"妇女"开始"向"独立、平等的生活"迈进(同上)。措辞激烈的文章针对令妇女解放进程缓慢的障碍。障碍直接来自"宗教界一些坏分子"的仇恨和恶意破坏。坏分子指阿訇,大多数是男性(MacInnis,1972:13)。号召妇女控诉阿訇,一长串罪状包括辱骂、腐化、欺骗,继续污蔑妇女是"易卜劣厮"(魔鬼),因为她们在公社会议、大田劳动和闲暇时间公开和男人在一起(《中国穆斯林》杂志上刊登了颇具鼓动性的特写《幸福的穆斯林青年》,描写青年男女在艰苦的劳动之余,并肩跳舞,唱革命歌曲)。

提醒妇女"迷信"影响她们的教育和社会知识,新政权给她们带来了机会(1959年第3期:14;见1958年第3期关于少数民族妇女需要政治代表的讨论)。文章认为,只有通过斗争,受压迫最深的妇女才能认识到历史多么不公正,党对她们的恩情多大。刊登阿訇向大声控诉的家庭女成员和信徒低头认罪的照片,描述腐败行为将清真寺变成放荡

堕落之地的漫画，还有揭露阿訇中隐藏的“坏分子”如何利用封建特权和谎言，令无知的信徒将年轻女儿嫁给他们做老婆的故事（见1958年第12期；《一个因无知沦为牺牲品的女性的故事》，1959年第3期：6）。政府没有直接禁止宗教信仰，尤其是伊斯兰教，但以清真寺为基础的等级父权制宗教生活方式，被视为阻挡集体进步和个人发展的封建势力的一部分。然而，向宗教组织发起攻击也证明信徒的忠诚摇摆不定。文章用几乎不加掩饰的嫌恶态度提及穆斯林群众的“落后意识”，斥之为与毛泽东时代理想社会观念格格不入的、落伍的生活方式（Israeli，1981；D.C.Yu，1994）。但是，我们务必不要把男人和女人不加区别地统统包括在均质化的“穆斯林群众”建构中。

从妇女的角度看，从家庭走向田野和工厂，男女一起工作，把接受文化教育、为新社会做贡献放在首位，向所有层面的习惯势力发起进攻，以及干预身体隐私，摒弃作为道德行为标志和外表证明的伊斯兰服装，这一切的确意味着进入了一个不确定的未知领域。对许多人来说，这是一个恐惧和令人不安的过渡阶段，但也使妇女对突然打开的超越家庭和邻里的生活前景兴奋不已。显而易见的是，地位、年龄和背景不同的妇女，无论对社会提供的机会和家庭环境的变化感觉多么模糊，她们的收获都比男人大。有一篇报道连五乡情况的文章很有启发性。

连五乡位于张家川回族自治县，1245户人家。那里的阿訇（主要为男性）态度顽固，企图抗拒变革（《中国穆斯林》1958年第7期：19）。有关连五乡的报道发表于1958年，距鼓励妇女打破封建枷锁已八年，但该乡的妇女却连一次会议都没参加过。她们的生活依旧像当地歌谣唱的：“男人

生产挣死命，女人在家不过问"(同上)。文章作者马承援指出，应受谴责的不是妇女，是宗教界一些中上层人士。早在1953年，阿訇们就提出不成立妇联组织；妇女不能参加会议；不执行婚姻自由政策。马承援认为，这说明他们害怕享受平等权利的妇女不再顺从男性的专制暴行。另一重要因素是，阿訇们对妇女的控制使她们相信，将妇女排除在公众生活之外是党对少数民族的照顾，是党尊重少数民族的风俗习惯。文章讲得非常清楚，只有经过严厉的批评和激烈的斗争，这些阿訇才会认识到他们的错误，妇女们才能翻身。

以下山歌可作为连五乡妇女后来向男人们提出挑战的证明：

> 五七年前不见妇女的面，
> 五八年一朵朵鲜花开满山，
> 她们的力量莫小看，
> 和你男人一样当模范(同上)。

歌词反映了一个社区的妇女对政治改革影响下可能发生的事情的期待。阿訇们被再三提醒，他们宣布妇女的行为是"哈拉姆"的做法已不属于宗教领域，而是对妇女解放的妨碍，"是违反国法的"(《中国穆斯林》1958年第3期：1)。新中国向宗教组织的惟一权挑战，宣称革命特权的合法性，要用新礼(巴娄称之为礼仪，1994)重塑妇女的身体和心灵，修正妇女的忠诚和感激，赋予妇女们新的生活意义。

女性主体的解构与建构

两个具有独立、奉献精神的代表性人物揭示了妇女在50年代政治运动中的感受。一位是女阿訇刘文杰，她于1959年成为甘肃平凉地区的斗争目标（《中国穆斯林》1959年第3期：15—16；也见MacInnis，1972：167—175，1958年在运动中受到迫害的阿訇的资料）。另一位是马桂兰，一位妇女解放时代的新女性，宁夏银川的劳动模范（1959年第3期：12）。两名女子都积极主动，努力发展自己的才能，成为突出人物。她们最主要的不同是：刘阿訇在坚守信仰中显示自己的主动精神和独立性，并因此被当做披着“宗教外衣”伤害群众的“反革命分子”、“人民的敌人”。与之形成鲜明对照的是马桂兰，一名19岁的回族女性，钳工，劳动模范。她受到表彰，不仅因为她对国家和社会主义的无私奉献，还因为她“是听党话的好孩子”。

刘阿訇曾在洛阳、陕西、平凉任阿訇，也去过上海、香港，这些都被视为反党破坏活动。她被说成“披着羊皮的豺狼”、“罪大恶极的反革命分子”、“日军的自愿合作者”，而且指控她走私枪支弹药和毒品（堆积如山的道德批判大都提到她毫无廉耻，据说她曾向人吹嘘把毒品藏在阴道里）。此外还被告知她除自己卖淫外，还将几名良家妇女奉献给日本特务机关。她的宗教职责、她在女寺的威信，都被说成是掩盖她邪恶行为的“伪装”，说她不仅危害国家，也伤害了信赖她的妇女。女寺被描绘成一个腐朽堕落乌烟瘴气的地方，毒害女性思想意识和社会环境。

工人马桂兰刚好相反，她投身于1958年全民总动员的

大跃进运动，身上所有的宗教痕迹好像一夜除尽。像麦金尼斯注意到的："狂热的生产运动"已经吞食了宗教活动自由，宗教界人士和普通信徒几乎全都卷入经济活动（MacInnis，1972：282）。马桂兰的形象是，不知疲倦，无个人生活，甚至没有美丽（在一次事故中落下了疤痕），但她努力提高自己的内在素质，关心工人伙伴，利用休息时间包饺子、补袜子，以劳动模范的身份行动。她的个人品质被描绘成服务于集体事业的革命品质，与刘阿訇形成强烈对比：刘阿訇被丑化为中国传统的**坏女人**的现代版本，破坏和敌对的另类，在对她的解构中建构起另一个社会主义的新女性形象。

依赖，堕落，不爱国，鬼鬼祟祟，不光明正大被看做愚昧迷信的宗教环境的特点。新女性与它势不两立，她们为打破封建主义枷锁摆脱愚昧无知而奋斗，逐渐有了女性价值意识和平等意识。宗教信仰失去了以往的位置，保护少数民族文化的政策使其成为展示一种生活方式的博物馆展品，与生气勃勃的、有觉悟的社会主义女性主体——当代中国妇女——形成鲜明对比（见 Zito & Barlow，1994）。

面对激烈的解构旧女性建构新女性的政治运动，那些善于对付政治压力的阿訇采取小心翼翼走钢丝的行动。在重新考虑女寺地位的一点也不含糊的讨论中，河北省定兴清真寺的张子谦阿訇反对增修女寺（1958 年第 5 期：29）。他的理由是：其他伊斯兰国家没有女寺，在中国社会主义建设阶段更无此需要，增修女寺势必加重经济负担，与国家建设项目争夺稀缺的建设资金和劳力，妇女在家中礼拜更经济。张最后说，由于妇女的思想意识落后，女寺会让她们不参加政治会议和扫盲班，甚至忽视家务劳动。由此得

出的结论是，妇女解放的权利不包括宗教参与权。不仅阿訇的权威被破除，宗教对信徒生活具有的权威性、宗教活动空间实际上都在这激烈的解构建构过程中消失了。

3. 在父系信仰之外

河南的男女穆斯林用对比方式谈及祖先。有两组关系定义了男人的回族穆斯林身份，并描绘出他们双重离弃的境况。一是远离精神家园阿拉伯，他们常用“我们都是阿拉伯人”来表述。这一关于精神世系的声明，虽然与已知的历史资料不同，但并不矛盾。中原回族穆斯林的祖先大都来自中亚（论 50 年代少数民族政策颁布后回族概念形成的参数及政治化，见 Dru Gladney，1991，1994；亦见 Israeli，1980，1981；Leslie，1986；Voll，1985；本书第 2 章）。二是不属于汉族社会的外来者身份，其表述为“我们都是客人”。在这里，重要的不是实际起源，而是文化宗教身份的声明。当朱利娅·克里丝特娃谈及“穆斯林宗教神话产品超出了文化、经济和政治范畴”时，她暗示的就是“阿拉伯民族”建构（Kristeva，1993：45）。

在回族穆斯林起源故事和传说中，勇敢虔诚的男子汉形象是不朽的主题。他们应唐代皇帝之请来到中国，帮助镇压叛军；他们忠实地为元代蒙古族统治者效力，开垦土地，引进新科学技术，繁荣商业（诸多中国学者记述了回族对中华文明的贡献，见 1 章 2；亦见秦惠彬，1992；李燕晨，1988；马达等，1986），为东道国贡献力量的使命让他们留在了中国。这些故事讲述勇猛的英雄主义，痛苦的磨难，参与

建立帝国的行动（亦见《回族穆斯林故事集》，Li Shujiang & Luckert，1994）。这些故事确认了父系信仰建构和“血统象征”，借用约翰·波纳曼（John Borneman）的话，它暗示着传统的、以血统为基础的父权制社会的权力结构（1996：216）。这象征使杜·格莱尼倾向于采纳巴巴拉·皮尔斯伯利以“种族血统（blood ethnicity）”身份识别台湾穆斯林来源的方法（1978）。他假定“越强调种族血统的地方，回族妇女参与家庭之外的宗教活动就越受严格控制”（1991：238）。我们的研究表明，即使妇女的活动延伸到宗教机构如女寺之内，并拥有权威职位，但父权制信仰体系中“洁”与“不洁”的等级层次、精神世系中“内人”“外人”的区分，不仅令性别关系，也令妇女的自我评价更趋复杂化。

妇女对社区的精神贡献在“超越的重要性”方面显示出有趣的差异，吉利安·台特（Gillian Tett）提供了前苏联塔吉克穆斯林社区的例证。该社区通过劳动分工维护信仰：女人在家庭保留信仰的火种，男人做优秀的共产主义者。虽然台特没有直接说出来，但她的研究显示，改革允许恢复男人的清真寺文化（其中没有妇女的份儿）后，妇女又退到后面，成为宗教生活的陪衬。我们认为有必要加上一条解释，即在压抑的斯大林时代妇女维护了宗教信仰，但到了政策允许宗教自由的时候，她们又重新被置于从属地位，这一事实或许不仅显示出妇女的重要性，同时也说明在父权制牢牢控制的伊斯兰教内，妇女有多种变换的用途。

如今仍传诵的一个令人伤感的回族故事告诉人们，当年把汉族妇女献给穆斯林勇士，是为了让他们留在中国。这些汉族妇女学会做穆斯林饭菜，适应丈夫的生活方式。

当她们抱怨不懂丈夫的语言时，得到的安慰是这无关紧要："吃回回饭，不需要懂回回话"（Li Shujiang & Luckert，1994:429）。这个故事有何重要意义？回回语言是信仰的语言，是《古兰经》的语言。不懂该语言的妇女是聋子和哑巴，被标上了不属于信仰的"真正后裔"的记号。宁夏回民的常见说法是"回爹汉妈"（Li Shujiang & Luckert，1994:238）。河南穆斯林常讲"男人是阿拉伯人，女人是中国人"。因此，从父系角度看，在中国回族历史的开端，妇女是首批"外来人"（这一点和希腊神话中文明的发端极为相似，外国妇女达那伊得斯姐妹的到来令希腊文明产生。Julia Kristeva，1991:45）。强加给穆斯林的早期异族通婚的记忆，变成了生存必须忍受的代价。当宁夏银川一个大清真寺的老阿訇解释妇女不参与清真寺礼拜的原因时，他说，"女人基本上是外人"，这种区分和以往一样，分裂了男女。

从妇女的观点看，她们在与汉族社会、与男人的关系中承受双重的不平等。皮尔斯伯利在对台湾穆斯林妇女的早期研究中就注意到她们的另一负担：无权威的祖先（Pillsbury，1978）。不像穆斯林国家的妇女作为主权象征和政治声明，这种重要角色（由父权制结构定义）根植于共同的起源和信仰。中国穆斯林妇女在社区中的角色被指定过多，由于历史神话的持续影响，在有关真实性和性别精神取向的争论中，歧义永存。

如果穆斯林男人有自己的归属感，返回祖先家园的"回家"感和最后的安息地（归真），那么，在远离伊斯兰教本土的附属与认同、完全异类的参照和确认框架系统中，妇女该属于哪里？可能是来自毛泽东思想的性别平等结构、或者少数民族成员地位的框架——虽然它承认一定程

度的多样性——把它自身定义为边缘，通常与“文明中心”的关系紧张(Harrell，1996)。

天堂与尘世

伊丽莎白·克罗尔探讨中国共产党为何没能成功地让妇女撑起半边天时，将其与女性化的时空观念联系在一起，提出了一个发人深省的论题。按照克罗尔的分析(1994)，要妇女以平等的伙伴关系和性别平等社会的获益者征服、要求的天，依然是父权制的、未重构的**阳性**空间。妇女像过去一样，被束缚在自然循环的无情的生命周期中，囿于有限的生活，无法投身于家庭之外的世界。以子宫为中心的传统规范定义了女性的生活，沉重地压迫着她们的希望，加重她们的责任。所以，乌托邦式的天空依然只是男人的领地。对妇女来说，天依然是“**天命**”(Zhou Xinping，1988：143)，就像在异国土地上做客，做穆斯林又做女人一样，受亘古歧义的困扰。能否说中国传统宇宙观和“神圣的金字塔秩序”——穆斯林女性主义学者如法特娜·萨巴赫(Fatna Sabbah，1984)称其为伊斯兰教性别不对称的宇宙观——在将妇女排斥在神圣的或世俗的天园之外上是一致的？

在克罗尔的术语中，婚姻是女性生命周期的“断裂”，按她的意思的确只能理解为“死亡”和“抵押品赎回权的丧失”。婚姻是否对每个妇女来说都是不再抱幻想的、与天园割裂的时光呢？密尔西·艾里阿德(Mircea Eliade，1976)谈到死亡和生命的隐喻“相互转化(reciprocal translation)”。我们认为，有必要循着克罗尔的询问继续深入，超越目前已

有的知识范围。我们必须更多地了解生命和死亡之间的辩证关系，因为它表达了妇女"今生和后世一样生活"的渴望（Eliade，1976：44）。我们同意这样的看法：从其根源和实践看，妇女解放概念与宗教的对立是显而易见的，然而，却与之有着同样意义的拯救罪罚象征体系、解放仪式和死亡神话。麦金尼斯谈到毛泽东的解放思想与宗教的极为相似之处时，引用楚尔曼（Schurmann）和司奇尔（Schell）的话："思想改造利用强大的情感组合力量，完全控制了参与者。没有神学家，但与劝诱人皈依宗教的尝试十分相似——拯救灵魂，强调负罪感和耻辱感，要求赎罪，公开认错，脱胎换骨。"（MacInnis，1972：310—311）。

当麦金尼斯问道，新的精神活力怎样才能在系统拆除旧价值、旧观念和旧义务的基础上产生，以支持一个民族的精神、情感和仪式需要时，他提出了一个重要问题。妇女谈及"历史"时，她们引证的是妇女独特的历史。这历史位于"平等"和"公平"的重要结构内，常常诞生于激烈的政治经验中（即艾里阿德宇宙论中的"现在"，克罗尔女性生命周期模式中"尘世"的位置），并且存在于宗教内。密切相关的概念是女性特定的"洁"（定义妇女与真主、与男人的关系），"洁"也表示期望中的后世生活。女性祖先好娲的犯罪故事，先知穆罕默德的妻子阿依莎和他女儿法蒂玛的故事，《古兰经》的启示，以及人们接受的传统等等，融合成一种集体看法，即依性别划分的生活是前定的。在中原地区的宗教文化中，这一集体认同主要集中在依性别而分的空间——女寺，它提醒并警告女性信徒，从天堂沦落人间的结果是妇女的精神始终存在弱点和危险。罗伯塔·吉尔克里斯特对中世纪女修道院的研究（1994）告诉我们，社会空

间是一个复杂、积极的概念，当它受生活体验、人的主动性和意志影响时，就会发生变化。琼恩·司各特(Joan Scott)关于不要把二元对立具体为固定的性别关系的警告，与建构女人和男人生活中频繁变换的身份认同（在穆斯林、回民、中国人三者间变换）相比，并不更响亮。

4. 穆斯林妇女身份的重塑

改革开放以来中国执行比较自由开放的政策，进一步加深了身份问题的复杂性（了解80年代中期以来变动的多元化的中国妇女观，见 Barlow，1994）。中原妇女被给予更多的在宗教领域发展的机会，世俗性别平等概念被拓展到宗教领域，并在关于"阿拉伯穆斯林妇女"的形象设计——或者作为仿效对象，或者作为对立的另类——的紧张对话中，展开了有关"真正伊斯兰行为"的讨论。

毛泽东时代要求完全服从权威设计蓝图。1966年开始的"文化大革命"期间，所有宗教活动被禁止，礼拜场所被关闭。1979年中共中央十一届三中全会以后，对宗教活动的控制明显地松动灵活了，1982年又通过了有关宗教信仰自由的第36款（J. Dreyer, 1968; MacInnis, 1972: 283—306，宗教作为"四旧"之一受到攻击，1989，宗教政策后来的变动；亦见 Jing Jun, 1996）。这些发展给穆斯林妇女诸多开发新灵感的机会，但也使她们在面对"阿拉伯穆斯林妇女"树立的伊斯兰典范时，不得不变换并重申尊严和平等概念。这样，女信徒虽没有完全平等的身份，却能有效地参与到"错综复杂的"有关"当代中国妇女"模式的辩论中去。

1995年，中国社会科学院知名回族学者冯今源先生应全国妇联邀请，为当年在北京召开的世界妇女大会提交一份表明中国官方立场的有关穆斯林妇女状况的报告。虽然冯先生在中国伊斯兰教史领域著述颇丰，但从未涉及与性别或妇女有关的问题。冯先生的文章后来刊登在《中国穆斯林》杂志上（1995年第4期：19—24）。他用官方史学传统中进步的妇女解放观念解释伊斯兰教，因此，继续坚持伊斯兰教的女性观就合法化了。文章首先强调先知启示传达的革命救世神学信息，为尊重、保护妇女权利做出的前所未有的规定；其次谈到保护妇女的规定在历史中的体现（如一夫多妻制）；第三，伊斯兰教保护妇女的规定与中国封建社会压迫妇女间的区别，这一比较令伊斯兰教的一夫多妻制更容易让人理解。文章还对宗教思想和文化习惯作了区分，以正确评价先知为解决"妇女问题"做出的革命性贡献。接着转入1949年之后，在共产党领导下妇女解放事业大踏步前进。冯先生的论述暗示：新中国妇女的集体自我实现程度，高于在伊斯兰教影响下可能达到的程度，二者在保护和尊重妇女权利的重要原则上基本一致。当伊斯兰教的宗教性被剥夺，并且不再强调无神论自我定义时，官方历史怎样使妇女的个人回忆改观或与之部分一致？早期对宗教信徒身心的粗暴征服，对妇女来说，或许因记忆中的其他收获得到平衡，但我们这样推断的证据是什么？在当前关于平等意义的讨论中，伊斯兰教信仰和意识形态规范是怎样参与的？

5. 平等、公平、洁净

她们应享合理的权利，也应尽合理的义务；男人的权利，比她们高一级。

——《古兰经》2:228

平等

有关平等的争论既复杂又曲折，伊斯兰教经文和妇女获得成就的政治化背景对其有同样大的影响。由于交流发生在不同背景中，涉及不同参与者的利益，有关解释在不断改变。我们将从对话和变动背景的复杂网络中清理最有意义的争论。首先，对妇女行使宗教职权有哪些支持或反对的论点？妇女在单独设立的、一定程度自治的礼拜场所——女寺的权力有多大？第二，新中国把穆斯林妇女解放等同于参与公共生活的运动，在多大程度上影响了妇女对首要职责的理解？第三，妇女解放运动和政治教育运动经验，如何改变了老一代和年轻一代女阿訇对伊斯兰教的妇女解放信息的解释？

所有这些问题的根本在于：宗教生活方式作为一种和宗教信仰不同的私人权利，在多大程度上被认为是政府的事，尤其当它可能违反国家有关妇女权利的政策和条例时。《中华人民共和国妇女权益保护法》（1992年4月3日七届人大五次会议通过，1992年10月1日起公布并生效）第21款宣称："国家保证妇女享受和男人平等的工作权

利。"条例虽没有提到从事宗教职业的平等权利，但关于权利是否延伸至宗教领域的不同观点，不仅把男人和女人划分成两个阵营，而且也在同一性别成员之间引起了争论。1996年，我们请全国妇联宣传部门的领导谈谈她们对妇女宗教工作的看法，但得到的只是含糊的回答。我们的提问与1996年河南的一个案例有关。一个颇具敌意的男寺要求关闭女寺，受到威胁的女寺阿訇十分生气，向宗教事务管理部门寻求支持，她们的依据是：作为中国妇女享有同样的合法权利，男人凭什么管女寺和女阿訇的事（见第10章）。女阿訇用社会主义女性观做支撑，要求在高层有自己的代表。与河南一位人大代表交谈时，这位五十多岁的回族妇女的话暗示了与全国妇联干部在意识形态沟通上的鸿沟（1997年5月访谈）。在她看来，只有经过长期和痛苦的教育，在新中国政治大环境下培养起来的妇女工作干部才能打破将"世俗"等同于"开化"、将"宗教"等同于"迷信落后"的思想模式。1995年10月我们在青海省循化县访问县妇联领导时，正副妇联主任都是撒拉族。她们认为宗教"对女人没利"，使妇女处于落后无知状态，不上学，不参加生产劳动，受父权制和婆婆管辖。在访谈和考察中，还发现教育经费不足、通讯设施落后之类的问题，但这一切并不能对认为宗教导致妇女工作进展缓慢的说法构成有效挑战。

另一方面，由于性别平等是共产党设定的奋斗目标之一，宗教工作者在正式场合都赞颂这一原则的正确，只是在他们提到限定条件或闪烁其词时，才能发现其中的保留和不同看法。1996年11月，我们在上海遇到了这样一场没有正面交锋的争论。去女寺（在当地穆斯林妇女的要求和伊斯兰教协会的支持下，于1994年9月重新开放，见《上海

穆斯林》1994年48卷第3期）前，我们先访问了相邻的男寺。我们注意到在此寺礼拜的有来自十六个国家的穆斯林。两位阿訇和一位伊斯兰教协会委员对女寺表示肯定，但强调按照"教义规定"，不宜使用"女寺"、"女阿訇"的术语，他们更赞成用**女学**、**师娘**这类更符合伊斯兰教实践的名称。但是，由于妇女们坚持"男女平等"，就作出一定让步（看起来这种让步主要是语言学性质的）。女寺负责人既不批评这种看法，也不改变自己的用词。当她讲述穆斯林妇女工作时，只讲"女寺"的教育和宗教活动都是在一位德高望重的女阿訇带领下完成的，这位女阿訇因虔诚和学识受穆斯林尊敬。

这位女寺管委会主任年近六十岁，祖籍河南，是上海伊斯兰教协会委员。她对妇女教育的进步和妇女权利有很多想法，对女学女寺传统深感自豪，认为它诞生于1919年的五四运动。她回忆为重建女寺举办的筹款活动，妇女走过的道路和她们表现出的主动性。许多人，包括走路一拐一拐的小脚老太太，都为进步的事业终日来回奔波于里弄之间。妇女拥有自己的礼拜、教育、集会场所，这权利是她们自己争取到的。第二年，1997年4月，我们有机会参加这座女寺举行的古尔邦节庆典，许多本坊穆斯林妇女中的老年人和政府代表都来了。在这个纪念易卜拉欣奉献儿子的日子里，老年女阿訇充满激情地表达穆斯林，尤其是穆斯林妇女对政府的感激。所有发言都离不开这个主题：穆斯林妇女享有平等权利，建立了自己的礼拜场所，有自己的女阿訇，这在世界穆斯林妇女中是惟一的。妇女们很欢迎官员出席她们的集会，因为这对她们提出的权利要求是一个支持。获得支持的自信令女阿訇强调早期伊斯兰教解放

妇女的潜力，现在就对以后发展中可能增大的反对派提出强有力的挑战。因此，当正统伊斯兰教将女寺这样的新生事物视为异端时，妇女已加强了她们的防御战略。上海女寺既过“三八国际劳动妇女节”也过“女圣纪”，这是一种对集体过去的选择性记忆，孕育它的既有民族主义，也有穆斯林妇女因来之不易的宗教职位而生的自豪感。

广东目前没有女寺。1996年9月，怀圣清真寺的杨阿訇讲述了他对妇女权利的看法。30年代可竺胡同最后一所女子经学因日本军队侵略而关闭，此后再没有为妇女另设机构。杨阿訇对这种情况的解释是，妇女已获得完全的平等，因此不需要单独为她们设立机构，聘请女阿訇。他巧妙地暗示，中原地区女寺文化丰富，是因为妇女的精神和宗教理解落后。

在哈尔滨，妇女权利与女人占据自己活动领域的宗教职位之间画上了等号。哈尔滨伊斯兰教协会马主任介绍情况时，谈到中国为什么有女寺和女阿訇，他的回答是中国社会支持男女平等（1997年4月访谈）。马主任表示，目前供妇女沐浴礼拜的地方不太令人满意，需要建一座分开的女寺（像1959年之前那样）。两个听众——杨阿訇和一位上年纪的妇女，都为她们的长期要求得到正式承诺而高兴。正在沐浴室准备礼拜的妇女也都表示，她们对做中国穆斯林很满意，觉得自己比穆斯林世界其他任何地方享受到的平等更多（见12章杨阿訇的工作报告）。

和其他地方穆斯林妇女的状况相比，女寺和女阿訇这一独特的新生事物象征了中国妇女解放的特殊性。不同于阿拉伯妇女，也不同于西方妇女，中国穆斯林妇女受到尊敬和保护。因此，内蒙古呼和浩特一位穆斯林学者建议

（1996年6月访谈），应考虑中国穆斯林妇女的"特色"：平等的权利及提高教育水平的需要。北部和西北部伊斯兰教复兴呈现出的"特色"，也有可能阻碍妇女进入更高位置。虽然妇女作为教育者的作用不可否认，但她们是通过丈夫的侍女这一角色模式实现其社区价值的。在伊斯兰教信仰最坚定的地方，传统的性别角色和劳动分工也持续得最久。

现在对最困难最复杂的话语做一总结。妇女要求一个由妇女主持的宗教场所，是一个关乎平等和承认她们宗教生活需要的问题。伊斯兰教协会的代表证实了这一政策的政治正确性，有许多男阿訇持这一观点，他们也认识到妇女教育需要特殊的措施，因此必须有**比德阿**（创新）。正像一位老阿訇讲的，**比德阿**有"好的"，也有"坏的"。女寺是好的。过去步行去麦加，现在朝觐者不是都坐飞机了吗？在这个时候关注妇女的需要是适宜的。此外，妇女落后也成为不给予她们领导地位的借口，广州那位阿訇的诡辩论点不是一种孤立看法。女阿訇们在这一点上持异议，她们坚持认为，只有妇女能够理解女性的宗教信仰困境，并帮她们解脱。她们正确地把这一困境视为更具普遍性的家庭和社会困境的一部分。中原地区和阿訇一样自信的妇女，正开始将实际的需要变成涉及权利的问题。但这是一场复杂的斗争，至少不会因为对方是处于守势的父权制组织，其复杂性会有任何减少，因其统辖着清真寺生活。就像河南一位年轻男阿訇承认的："你知道，还是男人决定一切。"

不过，也可以听到不同声音，有关著述和讨论把教育和知识的作用放在首要地位。女知识分子往往强调先知的妻子阿依莎在形成伊斯兰教真正传统中的关键作用，她曾

转述2210条先知的言语行为。在一篇文章中，丁俊（1996）谈到阿依莎理解先知启示的能力和高深的知识。她既把阿依莎视为形成宗教传统的主要影响力量，也把她视为受过良好教育的、十分了解自己国家历史事件的世俗学者。丁俊认为，之所以有如此多的妇女取名阿依莎，不只因为她是“信徒之母”，更重要的是她为妇女树立了一个角色典范，一位拥有无比深刻思想和智慧的学者。

阿依莎和法蒂玛是中国穆斯林妇女最看重的角色典范，河南女寺的杜阿訇——一位直率、独立性很强的人，对她们有更深的理解。在杜阿訇看来，阿依莎和法蒂玛不仅是妇女在天园中的领袖，也是尘世的领袖，因为她们具有令人敬畏的品质。阿依莎和法蒂玛代表有知识、有权利意识的独立女性，那些了解真主赋予自己尊严的妇女效仿她们。任何其他解释都被视为“大男子主义偏见”，并引起激烈论争（1996年10月访谈）。

在中国伊斯兰教协会组织的卧尔兹讲演竞赛中，年轻阿訇有机会参加。一位参赛的年轻女阿訇穆华芬讲演的题目是“论穆斯林妇女”（发表在《中国穆斯林》1996年第3期），主题是伊斯兰教对促进男女平等、建设新的现代化国家的贡献。所列举的角色典范不再限于先知的家人，而且包括了世界著名的穆斯林领袖，如巴基斯坦、孟加拉、斯里兰卡的女性政治领袖，还提到参加早期共产主义运动的回族妇女，以及有一定知名度的成功的回族女企业家。讲演传达的信息十分强烈，它说明只要有合适的环境，伊斯兰教对妇女教育及妇女参与公众活动的尊重和支持，就可通过妇女在家庭以外的作用为祖国带来巨大利益。

无论参与者的性别、宗教传统、年龄或阶级如何，在所

有的讨论和各式各样的背景中，这都成为讲坛的中心，做妻子与母亲的基本职责从来都不是问题。问题在于还有什么是伊斯兰教允许而中国社会又坚持的。宁夏一位五十多岁的阿訇宣称，参加劳动对妇女有好处，“她们可以开眼界，改善家里的气氛”，还可以担负教育职责，有益于社区宗教生活(1995年访谈)。我们在呼和浩特一座颇具影响的女子阿语学校访问时，妇女的中心任务是做母亲也成为谈话的主题。正是这妇女天职的前定建构，形成了年轻女学生期望参与的教育观念。但是，像一位年轻海里凡后来给我们的信里谈到的那样，做母亲也可能成为一种力量源泉，一种男人没有的力量源泉，是真主让妇女获得了生育能力，它因而成为自豪的源泉(1996年6月)。

有关妇女家庭责任的讨论有时在老一代和年轻一代阿訇之间引起激烈的争论，焦点在于家庭责任是否妨碍妇女的精神责任(这一主题在10章展开)。一些乡村阿訇，一方面狂热笃信家庭责任，一方面又病态地相信好娲留给女性命定的苦痛，这使她们把自己和信徒都引向绝望。这一宿命论遭到年轻阿訇的挑战，她们认为家庭的局限不是不可避免的，暂时逃避家庭责任不会招致罪罚。

在认为平等权问题不适合宗教领域的地方，会使用一套不同的标准，尤其是一些偏僻的乡间清真寺社区，保护宗教文化也常常包括保护那些组织、领导并分隔社区礼拜者的习惯做法。妇女被困在二元安排之中，一方面把时间精力消耗在锅台周围，一方面对自己的灵魂在最后审判日的命运感到恐惧。在这样的背景下，男女平等是一个遥远的梦。

对已政治化的女阿訇和越来越多的城市穆斯林妇女

而言，如前面提到的年轻女阿訇穆华芬，《古兰经》里才载有解放信息。甘肃一座女寺六十多岁的白阿訇批评封建思想干扰了先知传达的解放信息（1995年10月访谈）。河南很有地位的杜阿訇（1996年春访谈）认为《古兰经》中某些关于妇女地位的说法（如“比男人低一个品级”）是根据当时妇女的经济、教育困境所讲，需要重新阐释，因为在中国“男女平等、女人得到了自由”。朝觐归来的女哈吉向女寺热切的听众讲述沙特妇女——指所有阿拉伯穆斯林妇女——的状况，把她们作为自己生活的参照系，结果往往是她们对自己身为中国人感到满意。阿拉伯妇女被严格隔离的生活，把身体裹得严严实实的服装，没有公众地位，不能参与公共生活等等，都被作为“地位低下”的标志受到批评。像一位特别有主见的河南哈吉讲的，他们（阿拉伯男人）“很保护女人”。但她又说道，中国妇女谁也受不了这样的生活。妇女们在聚会中取得的共识是，对社会现实的无知肯定妨碍“阿拉伯妇女”要求获得《古兰经》赋予她们的与男人平等的权利（1997年5月访谈）。

目前在中国尚没有对伊斯兰教父权制进行持续的系统的学术批判（见第1章）。处在民族宗教保护政策空隙中的女寺，给穆斯林妇女增添了动力，使她们可以向已被接受的《古兰经》解释和选择性使用的圣训提出挑战。妇女因渴望在宗教地位和男阿訇相当的女阿訇带领下集体礼拜而受到批评，她们对此的回应是：“他们（指男性权威人物）不懂《古兰经》”。男阿訇曾不止一次因引用的圣训遭到妇女们的批评，指责他们对妇女解放有敌意。如今穆斯林妇女正积极寻找更能体现妇女尊严感的权威和资料来源（如河南学者、翻译家陈克礼翻译注释的《圣训经》。陈克礼有

进步的妇女教育观念，在他的评述中，妇女可以找到对女寺的支持和对女阿訇地位的辩护）。

公平

和平等概念紧密相连的另一概念是公平。同样可以发现两种意义上的公平：宗教的，世俗的，但前一种是真主赋予（前定）的，不可更改。所有阿訇，无论进步的或保守的，都同意"坏事是妇女做的"这种说法，并认为对此的惩罚在妇女的生物特性中得到证明：生育时的疼痛，现世生活中的沉重负担以及缺乏理性。"因为是安拉安排的"——这一保守解释冻结了妇女传统的生命周期，使其具有不变性。河南一个回族小社区六十多岁的单阿訇认为，妇女在现世生活中的沉重负担和她们享受天堂快乐的渺茫希望，是信仰的一部分。对像她这样的妇女来说，非常不公平的待遇，在好嫡和尘世生活之间的困境，表达的是真主的意志，是人无法说清的公平。但这种同义反复的论点无法说服另一座女寺年轻的梅阿訇。梅阿訇认为，安拉对所有人——男人和女人——的公平是不言而喻的，安拉的信息只是被社会的不公平弄模糊了，妇女因此无法完全理解这一信息（1996年11月访谈）。她觉得必须提高阿訇和信徒们的宗教教育水平和世俗文化水平。导致不公平的最重要根源在于妇女获得教育的条件与男人相比处于劣势。女寺的经济收入和教学设施都比男寺差，穆斯林妇女常常诉说这方面的委屈。为教育呼吁已成为河南回族人大代表马女士的事业。她认为，导致少数民族妇女物质精神落后的惟一重要因素，是教育落后。她代表女寺委员会四处奔走，呼吁承认

女寺的作用，希望政府有关部门在分配资源、批准建造和修复清真寺、选举省一级代表方面更公平一些（1997年5月访谈）。

在人大代表马女士的议事日程中，排在首位的是：教育事业，教育质量，不同年龄段妇女受教育情况与教育者的水平。她认为，世俗文化知识和宗教知识必须成为提高穆斯林妇女地位的双平台。访谈中提到的一个重要问题是女孩子因结婚中止教育。河南开封一位26岁姑娘的声音最具代表性，由于思想保守的父母和停滞不前的宗教教育，她无法实现在妇女中"办教门（从事宗教教育等活动）"的理想。她所要的不过是"做一个人"。令她伤心的是她不得不放弃学习，和母亲为她挑选的人结婚（1997年3月访谈）。

在昆明与待在家中照看孩子的已婚年轻妇女交谈时，"不公平"这一主题贯穿始终。一位28岁已是两个孩子母亲的妇女，用不带任何幻想色彩的声音说道，清真寺没有为她这样的人提供礼拜设施，由于在家礼拜，她没有思想相同的伙伴，无人诉说烦恼。对她而言，妇女的家庭责任不是安拉的安排，而是严格的父权制的要求（1996年10月访谈）。开封六十多岁的郭女阿訇认为，就整体而言，男人无论是汉族或回族，无神论者或宗教信徒，"脑子里保守"。只有女人能纠正教育中的不公平，这种不公平使女性的无知和提高地位的渴望与获得知识和权利的性别现状间的鸿沟永存（访谈，1996年、1997年春、秋）。

在宗教知识朝着有利于男人的方向倾斜、资源平等的宗教权利仍有争议的地方，洁的概念是一个有力的武器。洁被理解为洁净或干净，隐含着穆斯林沐浴礼拜的生活方

式：内外皆净，严格遵守饮食禁忌，滴酒不沾。它表达穆斯林对礼（仪式化的生活）的坚持，许多出门在外的穆斯林因之必须寻找提供清真膳食的地方。一位年轻妇女告诉我们，即使她家外出旅游时，也不同汉族人混在一起吃饭。穆斯林除对自己不同的文化传统和礼俗有强烈意识外，妇女还用“干净”概念描述她们与男人、男寺，或者一种性别化精神传统的关系。

谈到女寺事务如何管理得更好时，河南买师娘提到邻近那座老男寺“不够干净”（1996年5、6月访谈），她指的不仅仅是清真寺的环境卫生。上海的马教长自豪地谈到女寺很“干净”，也提管理很透明，而且有很强的慈善功能（如为宁夏一个回族社区建一所小学）。她这样讲是向正统伊斯兰教对女寺的保留态度及批评发出的挑战。郑州女寺的穆斯林妇女把自己的阿訇与男寺阿訇比较时，认为女寺内外的洁净令她们居于男寺之上。开封82岁的马阿訇认为洁净的价值对妇女更重要，平等的价值远在洁净之下。她批评那些政治上积极的阿訇对洁净缺乏理解，她说，正是精神洁净使妇女有可以超过男人的潜力（1995年11月、1997年5月访谈）。

洁净

在中原穆斯林妇女中，洁净被看做与“阿拉伯妇女”建构有关的定义。这一穆斯林女性美德典范的功能，是效仿的源泉和意识到自己缺点的伴生物（见12章巴阿訇及以下单阿訇），在没有黑加布的世俗社会背景下，变成一个被放逐的故事。但也表示“另类”。后一建构是通过拒绝被视

为阿拉伯伊斯兰父权制添加物而进行的自我定义。

做中国妇女因此就是要求与伊斯兰父权制有关的权利。通过重新创造宗教的延续性和归属关系，远离母文化的人们转向阿拉伯的伊斯兰信仰源头，在那里，妇女穿黑加布戴面纱，在沙特阿拉伯的麦加尤其如此。这就提出了穆斯林如何在不分隔男女的世俗社会中生活的问题。老一代女阿訇断言，中国穆斯林妇女的精神洁净比不上那些为信仰穿黑加布的妇女。许多有机会朝觐的妇女，用她们的哈吉地位为自己戴盖头辩护，盖头成为精神品级提高的一种外表证明（据杨志波统计，1986年以来，共有三万多名中国穆斯林前往麦加；1996年一年就有2500名朝觐者；朝觐的妇女人数1996年增加到总朝觐人数的三分之一，这还不包括私人组织的朝觐。杨志波，1996）。

中国穆斯林妇女远离伊斯兰教本土的特殊困境，加上她们普遍不懂启示的经文和语言，许多农村妇女是文盲，靠阿訇或家中的男性成员指导，这些都被用来贬低她们，妇女的天性被归结为喜欢“迷信（库夫尔[1]）”。逊尼派传统中没有女圣人这一情况被用作真主以不洁惩罚妇女，作为好娲遗患的永久性记号的进一步证明。单阿訇认为，穆斯林妇女有迷信的天性（“女人心里有库夫尔”），因而容易走邪道，这增加了女阿訇的责任，也令她绝望。

但是，假如承认了女性的弱点，它就成为妇女和安拉关系远近的表示。在自主性最强的女阿訇看来，让男人做

[1] 库夫尔 阿拉伯语音译，意为“不信真主”。中原穆斯林常用来指信仰不纯的状况，如除信仰真主外，又将其他事物奉为神灵，相信巫术、魔法、占卜、算命、看风水等。此外，辱骂真主和先知，杀人行凶，抢劫，盗窃，奸淫，践踏经典等，都是库夫尔。

知识中介是偏见，应该取消。最令人吃惊的一次讨论发生在哈尔滨清真寺，在妇女一翼的沐浴室内，大约20名妇女正在准备礼拜。她们的议论成了对她们认为男人把持的父权制真主的一次解构。一位妇女声称：真主没有性别，没有性别特征，所以，女人可以按男人的方式接近真主。换言之，女性无须男性做中介来阐释真主给予先知穆罕默德的启示（1997年5月访谈）。

虽然洁净与妇女对精神平等的追求有关，但是当涉及难以捉摸的世俗平等时，妇女之间并非没有争议。在批评经济状况较好的女寺、尤其是那些有不同传统的女寺时，改革派阿訇往往指责传统教派"不干净"。这再度唤醒了沉睡的历史记忆：伊赫瓦尼派抛弃格底目派传统，因其丧失了伊斯兰教的纯洁性（论中国的逊尼派传统，见高占福，1989年；王永亮，1990年；杨怀中，1990年）。不同女寺的穆斯林妇女对欢迎朝觐者归来的大手大脚的招待活动评价尤为不同。持批评态度者认为此类活动有时演变成利用机会大出风头的竞争。

洁净的象征意义，受伊斯兰教与现代化生活方式的兼容性变化的影响，尤其在城市地区。云南一位来自西北穆斯林地区的阿訇坚持严格保守的价值观，因此与穆斯林青年发生了冲突。这些年轻人拒绝戴盖头，认为它是少数民族落后地位的象征，是现代化的对立面。她们坚持穿现代服装学习《古兰经》。最后，这位阿訇不得不让步（访谈，1996年9月）。我们与一位在穆斯林用品商店工作的回族妇女交谈，云南出版的一本小书刊登了一张她穿着伊斯兰服装为顾客服务的照片（林仪，1995），她对这种以"过时"服装制造的假相非常不满。她说，是摄影师让她穿的，她看起来是

一个自豪的女强人，但她不需要用盖头来表示自己信仰的纯洁(1996年9月访谈)。

6. 选择与自信

单阿訇：盖头与信仰表达

单阿訇今年26岁，是河南省沁阳市四府街女寺的第二任阿訇。四府街女寺是一座维修保护得很好的大寺，常来礼拜的妇女大约在40—50人之间，主麻日(星期五)来礼拜的妇女多达上百人。

单阿訇的学历比大多数阿訇都高一些，她初中毕业后做过三年海里凡，又出去进修两年多，然后被清真寺管理委员会请回来做老阿訇的助手。她那时20岁出头，还没有结婚。

单阿訇受过良好的文化与宗教教育，对妇女宗教教育改革、社会潮流和势在必行的经济发展，都持开放态度。信仰塑造了她的个性，像她说的那样：坚强，果断，坦率，快人快语。她仿效阿拉伯穆斯林妇女的黑加布，用外表装束表达信仰。

单阿訇属于老派(即传统的逊尼派)，戴着白帽长大。经过长时间痛苦的思考之后，她选择了戴盖头——与新派相关的装束。她这样做招来了嘲笑。她说，她这样做是效仿“阿拉伯妇女”的模式，她们作为先知的后裔，离信仰的源头更近一些。她的信仰要求她这样表达对安拉意志的完全服从。虽然黑加布与她的环境格格不入，但外表与内在品

质一致的道德要求，也是中国本土传统的一部分。对单阿訇而言，追求信仰就是变得更像阿拉伯妇女，更不像中国妇女(1995年11月访谈)。

梁阿訇:甘做桥梁

保定的梁阿訇被看做女阿訇的典范，介绍她的事迹的文章刊登在《中国穆斯林》杂志上（刘杏梅，1990年第六期)。梁阿訇出生在北京牛街清真寺附近，很小就跟着父母参加宗教活动。1930年她14岁时已经是一个聪慧的《古兰经》学生。她不仅是个好学生，也是一位道德高尚的人。她努力学习伊斯兰教知识，跟随老师从保定到吉林，后来又回到保定。她20岁毕业，穿衣挂幛后成为一名阿訇。

她不仅是一位好阿訇，也是一位称职的妻子和母亲。婚后她生育了四个孩子，到"文化大革命"被赶出清真寺之前，她一直兢兢业业。文章没有讲她离开清真寺后十余年间的情况，但1978年她被保定女寺请回。那时，宗教场所开始归还给各社区。梁阿訇投身于重修严重损坏的清真寺的活动中，得到了政府和人们的支持。她时常为伊斯兰教能够在稳定和平的环境中蓬勃发展深表感激。她作为一名阿訇的能力得到政府的承认，有机会接待外国穆斯林代表团。文章记述，她的敬业精神给每个人都留下了深刻的印象。1987年，她参加了在北京召开的中国伊斯兰教协会(第五届)全国代表大会，是与会的四位女阿訇之一。1989年，被认为反伊斯兰教的书《性风俗》出版后，引起全国穆斯林的抗议。梁阿訇帮助政府稳定局势，在化解紧张局势中起到了决定性作用，因此得到嘉奖。文章赞扬梁阿訇坚定忠

诚地站在党和政府一边，在穆斯林群众和政府之间起到了很好的桥梁作用。

杜阿訇：身份转换

当郑州北大女寺的杜阿訇因某些事情对邻近男寺生气时，就变成了一个愤怒的“中国女人”，坚持要求尊重她作为女人的平等权利，她说自己不是阿拉伯女人，不像她们那样“落后”。但主麻日给穆斯林妇女讲经时，谈到羞体的起源，好像妇女应该为世界上所有邪恶负责，应受被隔离的惩罚（表示她们离真主远）。尽管她在某些场合为所谓阿拉伯妇女的落后痛惜，但在此一场合却认为所有女性都罪孽深重，穆斯林姐妹间因之有一种跨越国界的密切关系，共同处于前定的服从地位。谈到女性祖先好娲时，她说好娲厉害。不过，这个词的含义既有否定也有肯定。当杜阿訇承认自己是个厉害女人时，她的意思是懂得如何利用不同力量达到目的。在危及女寺生存的情况下，妇女们利用承认政治游戏规则的战略。这样，似乎不可改变的现实和政治的组织的结构限制，就充满了变化和改革的可能性。

杜阿訇因此对观察者来说，成为一个可以对女人的主动性和社会变革做出某种谨慎解释的标记。在一种背景下具有的含义，随着另一种利益结构和权力政治的需要而变化。杜阿訇过去常戴的白色布帽现已让位于盖头，头饰的这一变化发生在 1996 年第二次朝觐之后。政治机敏的阿訇做此选择，表明她从在乎传统看法到宗教自信的转变。服饰是写在身体上的自信，因此明显地与政府支持的表达信仰的私人权利和维护世俗世界观的公共政策保持一致。但

是，它也暗暗向阿訇的活动场所——女寺及女信徒传达一种战斗精神。一种不易察觉的变化正在发生，以盖头为标志的个人的信仰表达也用来反击男性精神高一等的观念。阿訇服装的意义还意味着对男寺领导权的挑战，妇女与它之间的竞争历时已久。作为伊斯兰教信仰和哈吉地位标志的服饰，在与男阿訇争论格底目派阿訇戴盖头是否合适时，也成为辩论的问题之一。个人身体与社会联系中出现的问题，成为下一章更详细描绘妇女宗教文化地图的主题，以便探索难以捉摸的"主体性与象征性秩序、能动作用与社会控制、体验与表达之间的模糊边界"（Kleinman & Kleinman，1994：708）。

第 9 章

羞体：从头到脚的遮盖

男人没有妻子，家庭没有主妇，
女人没有丈夫，身体没有主人。
——阿拉伯谚语（转引自纳广用，1995：14）

1. 服装语言和格式塔

与伊斯兰本土外的许多穆斯林聚居区（如澳大利亚穆斯林妇女，F. Mubarak，1996）相比，中国伊斯兰服饰的差别更细微，表达的宗教代码更少，在城市几乎看不到（Pang. 1997）。但这些细微能动的表达却有极为重要的、不可忽视的象征意义。伊斯兰头饰如盖头、帽子，是穆斯林妇女服饰与中国社会其他妇女最明显不同之处。另一个不太明显却同样重要的概念是穿着得体，把手臂、腿部和脚踝遮盖起来。男人最常见的伊斯兰身份象征是平顶圆形软帽或六棱小帽。在穆斯林聚居的西北地区，以及北部、中部、西南部的小片穆斯林聚集区内，这种装束及其不断的演变和多种

地区性语言表达的意义，远不只是对头部和身体部位的遮盖。它组成了关于"种类创造……作为权力行为"的强有力话语(Lindisfarne - Tapper & Ingham, 1997: 17)，通过这种话语，身体成为展示政治(国家或群体)占有或限制的场所。

艾利森·卢瑞(Alison Lurie)谈到服装语言揭示的丰富隐喻。她说："除包含禁忌'词语'外，服装语言和话语一样，也有现代语、古代语，本地词、外来词，方言、口语，以及各种各样俚俗用语。"(转引自 Lindisfarne - Tapper & Ingham, 1997: 2)探索服装语言，有可能发现群体和个人拥有的代表宗教、种族、性别、地区等多重身份标记的具有象征和文化意义的沃土。主要的身份标记将人们划分为圈内人或圈外人(Barnes & Eicher, 1992; Kleinman & Kleinman, 1994)。由于缺乏中国穆斯林背景的研究，在散居环境下进行相关调查难度很大，无法展开全面的探索，我们从多恩·维尔敦(Donn Welton, 1998)所称的"结构分界"(constitutional matrices)，即肉体生活本质的方面开始可能的解读。

我们将"服饰"视为"格式塔"，是受艾切尔和罗奇·希金斯(Roach - Higgins)的影响。她们认为服饰中无所不包(包括气味、皮肤、附件、骨骼矫正、补充物；1992: 13)，并且是社会文化的建构。"……是一个人与他人交往时用来更改和(或)填充身体的集合物"(1992: 15; 也见 Roach - Higgins, Eicher & Johnson, 1995)。在中国本土文化中把服装理解为格式塔更合适，因为中国的社会关系表示"社会道德和物质"之间的交互影响(Kleinman & Kleinman, 1994: 713)。

由于把服装定义为关系，对中国伊斯兰文化中黑加布的讨论变为对另一具有特定文化内涵的相关概念——着体的思考。我们使用法蒂玛·莫尼西的黑加布概念。莫尼

西把遮盖理解为三维概念：视觉的，隐藏于视野；空间的，作为划分公共空间和私人空间的门槛；伦理的，观念上禁止的东西(1996:49—50)。当我们把黑加布概念放在中国语境里，妇女关心的焦点集中在身份和适当遮掩身体上（遮盖在真主面前产生耻辱和懊悔感的部位）。阿丹和好娲从天堂沦落的那一幕还在继续上演。在神圣历史的父权制版本中，性别身体成了记忆的提醒物：讲述真主造物的完美，阿丹和好娲的叛逆和犯罪，他们受到的惩罚，特定性别遭受的磨难，以及通过忏悔获得拯救的可能性。

本章首先介绍国际学术界关于黑加布象征意义的争论，再简单概括中国伊斯兰服饰历史。前面的章节介绍了王岱舆、刘智、马注等学者通过思考善与恶、男人和女人的天性，得出父权制的男女性别定义（第1章）。我们在这里强调另一种同样重要的源头，即最流行的关于性别罪孽的起源，以及女人的本性不重精神追求，比男人更需要遮盖的神话。在女人的灵魂和肉体都服从真主和男人的文化传统中，羞体概念被限定并仪式化。我们的讨论随着阿訇和普通男女穆斯林的谈话展开，围绕的主题是：宗教义务的特性与世俗环境中的伊斯兰服饰，尤其是女性服饰之间的关系，正统观念中女性精神、女性美及性特征的含义是什么。最后转向妇女怎样开始重新评价让女性单独承担“羞耻”的传统。在当前中国城市文化环境中，妇女（包括穆斯林妇女）的自我意识在变化，自主性不断增强。人们对羞体的宗教和社会含义进行潜在和广泛的重新定义，妇女开始将不可改变的磨难，即前定的磨难（好娲犯罪的恶果和作为好娲后代继承的罪孽）与可以改变的尘世磨难（父权制施与的）区分开来。

遮盖的象征意义

林迪斯法恩·泰波尔和英格罕姆认为，在伊斯兰教、伊斯兰教法和妇女地位的相互联系中最具象征意义、最重要的女性宗教服饰，代表并架构"一个具有明显连贯性的主题"（1997：12—13）。"遮盖意象夸大的力量在于其虚无性：一切均取决于谁在描述遮盖现象，针对谁，目的是什么"（同上：14）。用方巾和面纱把穆斯林妇女包裹起来的黑加布，无论严格或不严格，自愿或被迫，都成为世界性讨论的话题，民族主义者、女性主义者、神学家和唯美主义者，以同样的热情参与其中。黑加布包裹起来的女性身体，在不同时期和不同背景下被赋予不同的功能，成为表达特定的、变化的、象征的社会内容的物品。殖民主义、解放斗争、现代化和西方化、原教旨主义和世俗主义，都把女性身体作为表达民族和公众自我定义仪式变动过程的基本场所（Afshar，1993；Ahmed，1982；Hatem，1993；Helie-Lucas，1993，Al-Hibri，1982；Kandiyoti，1991；Mernissi，1991，1996；Moghadam，1994；Sabbah，1984；Mubarak，1996）。

里查德·安敦（Richard Antoun）在埃及伊斯兰复兴及其对遮盖的影响中看到了妇女这一象征作用。"[法德侃]艾尔·金迪（[fadawa] El Guindi）注意到，无论何种妇女服饰都要有赞同相关行为的表示。"不同的词语表示不同程度的端庄，"宗教的"戴围巾和盖头；"遮盖或隐蔽者"除面部外全部遮盖；"罩面纱者"遮盖全身，连面部也包在不透明的面纱之下（Antoun，1989：243）。

里拉·阿部·鲁格霍德（Lila Abu－Lughod）解释道，遮

盖作为父权制等级化社会秩序内依从代码的一部分，被理解为“自愿的和环境造成的”(1988：159)。阿部·鲁格霍德在对埃及贝都因穆斯林社会的研究中发现，妇女的遮盖方式与特定类别的男人有关。她认为，当该词汇的意思是性特征或贞洁时，在高度性别化的端庄语言中，遮盖成为妇女词汇的一部分。性特征使妇女与自然/非法/混乱联系起来(通过月经、初潮、停经)，对父权制中心的社会秩序造成威胁。遮盖是一种象征性的分离行为，妇女通过遮盖寻求尊敬，也向自己认同的男人表示敬重。因此，遮盖“羞体”的行为发生在特定场景（面对社会地位比她们高的男人或亲属时)，并且是自愿的。因而不是对诱惑的拒绝，而是对玷污和破坏社会的性的抑制。

与阿部·鲁格霍德把遮盖解读为妇女争取荣誉的途径不同，法特娜·萨巴赫认为，遮盖“否定妇女的经济范畴，按照正统穆斯林的原则，她们是完全的性生物”(Sabbah：1984．13)。摩洛哥社会学家法蒂玛·莫尼西进一步延伸了这一观点，她认为，“女性的端庄有更广泛的象征功能：它指信徒需要抑制她的主动性和批评性判断”(1996：113；亦见第1章2)。

《古兰经》(33：59；24：31)提供了保护妇女的一般性指导方针，即让妇女穿朴素的服装，赋予丈夫对妻子惟一的性权利。当涉及遮盖程度问题时，不同的观点和看法反映出该指导方针的起源，应用的普遍性和执行的严格程度。在格哈桑·阿查(Ghassan Ascha)看来，最重要的是不同流派的解释都源自圣训，源于其中与先知时代麦地那妇女、尤其是先知的妻子有关的内容。遮盖制度可以追溯到与先知最年轻的妻子阿依莎有关的一段圣训，该圣训严禁无婚

姻关系的男女之间任何的身体接触，全部女性身体都被遮盖起来（Ascha，1995：96）。珍尼·史密斯认为，不安定的外部环境迫使先知令其妻子与外界隔离，这一作法后来被其他不具备先知改革思想的人发展成一种神圣的传统（Smith，1985：30）。

法蒂玛·莫尼西在早期发表的论著中评论道，黑加布是先知在政治和军事上陷于困境时遗留下来的东西。先知本人是一位启蒙思想家和进步的改革者，他的改革侵犯了前伊斯兰时期的父权制特权，遭到充满敌意的反对，他最终不得不向反对派让步。但先知的个人行为——举行婚礼仪式当夜拉起布帘，将伴郎阿那斯挡在新娘房外——也同样具有重要意义，这是一个男人向另一个男人明确表示：在自己的权力范围内对女人拥有惟一合法的财产权。经过众多伊玛目的阐释，这件事被设计成对妇女有好处的、保护妇女的精神武器。更具批评性的女性主义则认为，先知迫于隔离派的压力作出的让步，巩固了以性别等级构筑的象征性世界的基础（Mernissi，1991：85—101；Sabbah，1984）。

因此，无论从先知的解放信息或《古兰经》的进步解读中得到些什么，历经多个世纪的演变后，正统伊斯兰教派已是大相径庭。正像里法特·哈桑探讨伊斯兰教对社会性别的影响时注意到的，其整体效果可能是积极的，在把男性的性自由作为有利于父权制社会的"神圣工具"方面，它是极解放的；但女性的性作用过去受限制，现在依然如此（Hassan，1991：96－97）。

对解释黑加布文献的简短回顾，提醒我们注意黑加布的多重含义和多样化解释，它的文化政治状况和作为群体

与个人、民族与全球、种族与现代身份隐喻标识的敏感功能。对中国穆斯林服饰的解释——不仅定义了身份、现代性和性别关系，也定义了与主流社会的共性和持久的差异——依据回族学术著作和丰富的地方志文献。只有这样，我们才能“透过当地镜头”，解析服饰语言（Lindisfarne - Tapper & Ingham, 1997: 11）。

2. 服饰、性别和民族宗教史

几乎所有回族地方志或文史资料都提及回族外貌及服饰历史：从穆斯林先人与主流社会成员的明显差异，自豪的阿拉伯、波斯出身，唐 - 元时期在中国社会中的地位，明代的同化政策，到身体和文化特征的逐渐消退。解读中潜在的含义是主流社会对多元文化的宽容，这种宽容促成了早期中国穆斯林宗教文化的繁荣。自明代起历代皇帝实行的文化政治压制政策，使回族人丧失了自己的文化，这通常用服饰语言差异的减少为证。例如，因明王朝实行禁胡服、胡语、胡姓等“禁绝”政策，内蒙古呼和浩特回族社区的成员变成了边缘化的少数民族，文化受到灭绝的威胁。“但可以肯定，回民不会仅仅因为统治阶级的禁止就完全放弃自己的服饰，换上汉族的服装。他们坚持并保留了传统服饰中极富伊斯兰教及民族特点的部分”（《呼和浩特市回族史》，1994：289）。据作者所述，表示伊斯兰教身份的服饰材料与周围文化融合，成为今日颇具“特色”的回族服饰，通常在举行特别仪式时穿戴。在穆斯林社区内作为日常装束。

当伊斯兰教与回族身份之间的历史关系在中国其他地区演变为更加模糊、更具争议性的格局时，西北回族穆斯林社区的服装代码却证实了一种完整的、甚至是复苏的民族意识，这种意识孕育出一种分离的身份（Gladney，1991）。在回族人口占总人口50%以上的甘肃省临夏市，我们与干部和穆斯林交谈，观察那里熙熙攘攘的街市生活。伊斯兰服饰在表达民族、宗教身份方面有着不可或缺的作用，其中极少或根本没有“落后”或“反现代化”的价值暗示（1995年10月，临夏调查）。在甘肃的穆斯林聚居区，男人的帽子和女人的盖头是民族宗教双重身份的表示：代表回族、撒拉族、东乡族、保安族身份和穆斯林身份。属于其中一个民族即意味着是穆斯林，不穿这样的服饰就是汉族，或至少看起来像汉族。作穆斯林不穿合适的服装是对信仰的冒犯，对社区信徒的挑战。按照同一象征符号，这样装束的男人或女人是伊斯兰教信徒。一个身份承担了另一身份。在中国其他地方的回族小聚居区和城镇中，可以观察到同样情况，不过那里服饰代码的使用更为灵活，在社区内如此穿戴，进入汉族社区时换掉。在中原和南方等穆斯林散居地区，清真寺大门或邻近地段成为转换的地点，其外表和内在的真实既和谐又扭曲分离。例如，中原和南方地区许多清真寺的外表像孔庙的祭祀大殿，只有内部显示出庐山真貌。在汉文化的外表下，隐藏着中国穆斯林以信仰支撑的内心生活（河南省沁阳清真寺马阿訇，1996年5月访谈）。

我们在许多调查中发现，男人和女人通过服装表示身份的方法有不同的侧重点。居住在穆斯林社区和其他地方的妇女，倾向于与国际伊斯兰社会相近的装束，通过打扮

得像理想中的"阿拉伯妇女"(指戴盖头和穿得体的服装),加入"全世界"穆斯林妇女行列。这是对伊斯兰教信仰中黑加布的普遍象征意义的承认。但是,这不是与伊斯兰教乌玛的简单认同。正像沁阳的杨阿訇强调的那样,中国穆斯林妇女穿戴得体是"为出门"。在中国妇女看来,"阿拉伯穆斯林"妇女是被迫如此穿戴的。在很多场合,到场的外国妇女会被邀请参加女寺的星期五礼拜,然后请她回答有关西方国家穆斯林生活的问题。开封的马阿訇提醒她那一小群女性礼拜者们,千万不要忘记自己是更加强大更具有国际影响力的伊斯兰的一部分(1996年5月)。

回族地方史志仅对回族服装历史作粗略介绍,却对当代伊斯兰服装代码详细描绘。次要的服饰部件被精细分类:小配件,头巾,色彩。这些外来观察者几乎无法辨别的差异,展示出伊斯兰教民族的复杂的象征意义,表示性别、年龄、婚姻状况、地区习俗和宗教地位。

伊斯兰服装代码创造了明显不同的性别身体,跨越性别界限的穿戴是非法的遭谴责的行为。男人不能佩戴金银丝绸饰物,因这些是女性的东西。同样,妇女绝不可违背前定的性别特质,在穿戴和行为上效仿男人。男女两性都被禁止采用任何人工修饰,如整形手术,戴假发。所有被看做有损穆斯林道德和健康的美容手段,都在被禁之列。男人和女人都要穿戴简朴,服从真主以家庭为中心的社会安排。在这样的社会里,性别和性别角色划分清楚,并由婚姻制度和清真寺作保证。

《呼和浩特市回族史》(1994:289—293)提到回族穆斯林男性地位最突出的标识是白色软帽,帽子上有否丝绣是区分礼拜者和阿訇或海里凡的标志。在西北及其他地区的

伊赫瓦尼派中，老人普遍蓄胡须，较年轻的男子留小胡子。正如《呼和浩特市回族史》作者评论的那样，男人喜欢留胡须，因为它显得有风度，有威严（出处同上：291）。

和男人相反，女人的服装代码提供更复杂更丰富的解释。在林迪斯法恩·泰波尔和英格罕姆看来，形成鲜明对照的性别服装语言，显示男人服饰更直接受地位控制，因而更贴近男人的象征能力和社会能力。她们认为，任何服装代码都必须放在整个社会制度的背景之下，“女人的服装更有可能通过遵从习惯或有意选择标明身份，以禁止或排除男人”（1997：29）。正是妇女的次要地位使她们具有群体记忆仓库的功能，然而她们对于群体的价值，却因为同一象征符号的预示，只能保持现状。生物的“自然”生命周期进一步限定妇女，每一年龄段及其相宜的社会角色，都通过外部服饰标识出来。中国穆斯林妇女最突出的服饰代码是盖头和帽子，二者有时一起戴。承认真主在妇女身体的耻辱部位打下了羞体的印记，严密地遮盖这些部位，是伊玛尼（信仰）最明显的表示。在呼和浩特，年轻的未婚姑娘戴绿色盖头，表示纯洁、美丽、生机勃勃，绿色这一神圣的伊斯兰色彩，是春天和精力旺盛的象征。绣有金边的各种设计透露出佩戴者的个性和时髦。在宁夏，穆斯林姑娘冬天戴红色、绿色或蓝色围巾，夏天换上红色、绿色或黄色薄纱巾（丁国勇，1993）。

白色是伊斯兰教最重要的颜色之一，有着十分特殊的含义，可追溯到阿拉伯文化的祖先和伊斯兰教象征主义的源头，表示高贵和纯净（见马平和赖存理的相关讨论，1995），后来又增加了儒教有关贞洁的象征主义色彩。林仪（1995）描述云南穆斯林妇女如何（戴白帽子或盖头）证明自

己的信仰时指出，白色象征着信仰的纯洁，与回族人的信仰和谐一致。在云南，年纪较大的妇女一年四季都戴白帽，年轻妇女则在斋月、宰牲节或圣纪等节日去清真寺时，披上围巾或盖头。

黑色是另一种伊斯兰的主要色彩，表示庄重典雅。在西北地区，中年妇女戴黑色盖头，表示庄重审慎。老年妇女戴黑色或白色盖头，表示自我克制。简朴自制的生活方式被认为很适合今世生活接近终点的人们。做这种盖头的布一般都很朴素，但质地很好（林仪，1995：32）。在宁夏，老年妇女冬天戴黑色或褐色围巾，夏天换上白纱巾（丁国勇，1993：287）。

不穿与众不同的服装，服装的裁剪、长度及材料都必须坚持伊斯兰教的规定，以保护虔诚的妇女，使她们不受男性"贪婪"目光的骚扰。在对穆斯林妇女的多次采访中，虔诚与保护虔诚——即控制男人"性欲"的"自然本能"，令黑加布成为定义两性关系的一个无协商余地的概念（访谈，香港中国穆斯林社区著名成员，1996年7月；河南穆斯林妇女，1996年10月，1997年3、4、5月）。

戴耳环和手镯是允许的。内蒙古穆斯林社区的风俗是，孝顺儿媳妇应该戴手镯，以示对长辈的尊敬，手镯提醒佩带者切记好好侍奉婆婆（《呼和浩特市回族史》，1994：293）。年轻妇女在老年妇女的帮助下开脸，除去脸上多余的汗毛，使她们变得更好看。有些姑娘受阿拉伯风俗影响，用海纳花涂染掌心（《呼和浩特市回族史》1994：289—293）。

伊斯兰服装代码定义的区域性变化，令人注意环境文化——汉文化或少数民族文化，农村传统文化或城市现代

派文化的影响。在宁夏山区，回族妇女穿绣花鞋，更显著的特征是喜欢戴装饰性的耳环。城市年轻女性不戴盖头，她们衣着时髦，长发披肩。在宁夏农村和城市穆斯林社区，穿传统服装的主要是老年男女（丁国勇，1993：286—287）。

马平和赖存理（1995）在西北穆斯林社区“性别回避制度”的人类学调查中强调，必须承认建构和分隔性别的社会制度的相互强化结构：家庭住宅的空间安排，与家庭之外男人的隔离（农村穆斯林表述为“家妇不见外男”），以及对伊斯兰服装代码的严格执行，使戴盖头不仅在东乡、撒拉族妇女中普遍存在，在回族妇女中也十分盛行（马平和赖存理，1995：127）。所有这些社会安排都禁止配偶以外的男女间自由交往。在封闭的、自我抑制的穆斯林社区内的结构性约束，划出隔离的公共领域和家庭领域。社会交往领域归男人，妇女的身体和活动范围受限制。宗教的黑加布从信仰角度限定女性身体代码，将她们从社会和宗教权威中排除。

羞耻起源神话

所有妇女故事都从这里开始：阿丹和好娲生活在天堂里。中国穆斯林社会和其他地方一样，流传着不同版本的堕落故事。好娲在堕落中的作用、她承担多少罪过、所受惩罚的性质等，在清真寺反复讲述。影响最大的是《欧姆戴》，它成为传统知识的一部分，被女阿訇和有文化的信徒作为可靠的历史资料广为传播。《古兰经》的原教旨主义解释与此不同，它将诅咒留给了作为罪恶起源的撒旦（见巴基斯坦学者 Fazhur Rahman，1980），与基督教把堕落当成人类原

罪形成对照。

《欧姆戴》为经期、孕期妇女的仪式禁忌提供宗教历史背景，告诉她们"女性行经、怀孕的起因，是人类的女性祖先好娲在天堂偷吃禁果，安拉用这种灾难（如月经）考验她，后来，月经成为好娲女儿们无情的命运，直到最后审判日。因为凡是不遵从安拉的命令，违背他的禁令的人，他必用这种灾难考验他"（引自云南译本《清真玉柱》，第二册：78—79）。

回族穆斯林中广为流传的故事从好娲犯罪开始，详细说明女性突出的特质及渴望悔改者将得到的结果。阿訇喜欢讲男人喉结的传说，作为阿丹后参与堕落行为的有力证据。好娲吃了禁果后引诱阿丹，真主在阿丹犯罪之初就抓住他。禁果的滋味还没尝到，刚吞一半就卡在阿丹的喉咙中，作为真主对他的永久性惩罚，展示给所有人。但好娲犯下的罪孽对她的毒害更深，禁果已被消化，真主用月经和生孩子的痛苦惩罚她。所以，阿丹的子孙"从肚脐到膝盖"是羞体，必须遮盖。女人（如果是自由人）"从头到脚趾"是羞体，必须遮盖；（如果是非自由人或奴隶）遮盖"从喉部到两条小腿"的部位（同上：13）。毫无疑问，女性的耻辱和罪孽更大，对她的惩罚是经久不断的，无法逃避的。即使是最进步的女阿訇，也认为女性的缺陷是与生俱来的，"女人都坏"。

男人的羞体只是部分的，女人的整个身体都被好娲的罪行玷污了。男人的羞耻部分更容易遮掩，不会影响他们的身体和行动。女人受女性耻辱的限制，需要几乎完全的遮盖。不过这种羞耻是相对的，因环境而别，与男人占据的公共领域相关。如果女人顺从她们的丈夫，就可以从上述

严格规定的遮盖中解脱。顺从使需要遮掩的身体显露出来；使因违背真主而玷污的丑陋、令人厌恶的身体变得魅力四射，赏心悦目；使威胁公共秩序的女性性欲成了真主造物的繁育场所，男人愉悦的源泉。男人对真主的服从表现在他对女人承担的责任及拥有的权威上。女人对真主的服从，萨巴赫分析正统伊斯兰教的性别等级制(1984)时说，表现在她们顺从男人的行为上。

从回族穆斯林讲述的许多故事中，可以更清楚地了解适当遮盖女性身体的观念。河南穆斯林中流传的一个故事讲女人的美丽依据她在公众(男性)视野中的隐蔽程度。一位老人打算将女儿嫁给一个诚实的年轻人。他对年轻人说："我只有一个女儿，她又瞎又聋，没有头发也没有脚。如果你愿意，我答应你娶她为妻。"年轻人被想像中姑娘的丑陋模样吓坏了，很不情愿地答应了这门婚事。新婚之夜，新娘的盖头揭开后，出现在年轻人面前的是一位美丽的姑娘。新娘对满心欢喜的丈夫解释道："……我是个瞎子，因为我从没见过邪恶的东西；我是聋子，因为我从没去过不适宜的地方；我没有头发，因为我从没在公共场合露面"。(Li Shujiang & Luchert，1994，337—339)盖头的功能是象征，揭示出互相强化的两种文化的影响：在儒教文化背景下，新娘的盖头表示女人成为丈夫家庭的一员；作为伊斯兰教黑加布，盖头表示丈夫是欣赏女性美的惟一合法者。只有当女人嫁给了一个可以合法拥有她身体的男人，盖头才能打开，因为她要向合法主人奉上无瑕的清白。

该故事的道德寓意是，年轻女子举止得体是理想的夫妻关系的基础。社会是设计好的，社会空间被分隔为男性领域和女性领域，各依性别生活在自己的领域。但两个领

域并不相互排斥，男性横跨两个领域。女人向丈夫展示自己的美丽，打开和关上大门意味着（男性的）交往自由或（男性）个人的领地。但对女人而言，美和美德基于她们与家庭之外世界的隔绝，以及她们对公共事务的一无所知。

回族神话有助于理解建构男女性别的符号。好娲和阿丹偷食禁果所犯罪恶的程度差异，可从他们后代遭受的痛苦磨难中解读出来。男人和女人永远受谴责，他们必须严格按"赎罪仪式"重演各自性别继承的痛苦和罪孽，用"跪和蹲的姿势礼拜。冰冷的膝盖和臀部不断提醒人们在尘世生活中的适当角色。男性和女性的这些特定的痛苦姿势**定义他们的相互关系和行为，定义他们在礼拜中与安拉的关系**"（Li Shujiang & Luchert, 1994: 20；黑体为雅绍克加）。

李树江和鲁克特在他们编纂的《回族穆斯林故事集》中搜集了三个不同的回族起源故事。第一个故事讲回族穆斯林的祖先是天使，他们的性特征源自在天堂作男女天使，也有偷食禁果的内容。阿丹和好娲除以前讲的性特征外，又增加了欲望和好色。他们吃禁果的程度不同，滑入下界（冰封的地球）的方式不同，身体上的记号也不一样：（他）冰冷的膝盖和（她）冰冷的臀部（1994: 73—77；宁夏传说）。第二个故事中的好娲是用阿丹的一条肋骨造成的。她的角色是魔鬼心甘情愿的牺牲品，她对阿丹及其堕落的劝诱力是该故事中最具戏剧性的原动力。好娲后来受到的惩罚是愚蠢和贪婪的直接后果，肚子因月经而痛苦。此外，由于她和阿丹在冰冻的河上交媾，冰冷的臀部使她的痛苦又加重一层。故事指出，所有触到禁树和禁果的身体部位（脸，额头，手脚）都有罪，因而，礼拜前必须通过沐浴仪式清洗（1994: 77—79）。在源于黑龙江的第三个故事中，好娲

是从阿丹肋骨一个隆起的包里长出来的，阿丹逐渐对她的不同体态产生了性激情。但她无法抗拒世俗欲望，屈服于肉体诱惑，吃了禁果，而且引诱阿丹。被抓住的又是阿丹，卡在喉咙中的禁果使他必须承认自己的犯罪行为，并被打上印记——喉结。好娲的罪孽蔓延到身体下部，她受到了相应的惩罚，遭受月经的痛苦(1994：79—82)。

这些故事用不同方式对男女身体结构的差异与他们所犯罪行之间神圣的因果关系进行解释，在字面上和隐喻中将身体姿势归结为对真主象征的实质性的服从。但是，跪姿相对于蹲坐姿势，喉结之于月经和生孩子，究竟在何种程度上表示性别链条的因果关系？例如，如何看待真主设计好娲和所有女性精神缺陷间的因果关系？如何看待女性"耻辱"的标识和遮蔽之间，遮羞和服从真主之间，遮羞和女性自我价值感之间的因果关系？哪些是经文解释、圣训和民间传说中描述的女人天性？真主用好娲有缺陷的性格创造了女人的说法是怎样形成的？

起源故事中，好娲将脆弱的道德秉性和在削弱阿丹意志中扮演的角色传给了女人，于是，所有的男人都有权获得拯救，女人凝固在"女人"状态：无法接近真主，无法积极发挥自己的潜能。女性突出的标记是服从，它既是女性根深蒂固的缺陷——尘世罪孽的象征，又是女性美德不可或缺的品质。安第斯人通过服装再现祖先的起源和身份(Penny Dransart 谈到有的信仰认为，祖先"穿着表示性别和种族起源的服装"进入尘世；Dransart，1992：145)。重视伊斯兰外表和遮盖羞体，是要不断提醒人们记起祖先和祖先的遗产，对此，妇女有必要商榷。"起源"观念将生物性特点作为女性不变的特质，在克里丝特娃（Kristeva，1993）的话语

中，女性是位于性别、种族和宗教间的"边界主体（boundary subject）"。

与尘世和耻辱相连的女性身体：女人的精神本性

在中国穆斯林文化中，女人象征着尘世和尘世间转瞬即逝的欢娱。女人的身体被打上疼痛的印记，影响她们的精神提升，月经、生孩子、性本能，是诱惑男人令真主不快的源泉。女人无法靠自己的力量摆脱尘世诱惑，因此，她们必须服从。

阿訇宣教时经常讲伊斯兰教道德规劝故事（《阿訇知识必读》未注明日期），一个常常引用的故事讲先知穆罕默德面临诱惑时如何坚守教门（信仰）。先知三次听到勾引他的声音。第一次是犹太人的声音，劝诱先知改信犹太教，但白费口舌；尔后是基督徒的声音，拼命要他改信基督教，但也没有结果；第三次是女人的声音，这个女子很年轻，珠光宝气，想挡住先知前进的道路，但他连头都不回。事后，天使者白勒依勒告诉先知，这个年轻女人是厾雅，代表今生（即尘世），也代表永遭痛苦折磨的后世（见第1章）。先知成功地抵御了这些诱惑。最后，先知遇到化身为一气质高贵青年的教门（真正的信仰），很容易进人了天堂（出处同上：53—54）。

不同被访者都提到过这个故事。郭阿訇谈及妇女的缺点时，援引厾雅作为女性与尘世结合的象征，表明女性在获救的道路上会多次迷失或偏离方向。在这个故事中，化身女性的世俗欲望是男人达到善境的障碍。当主要是女性形体的灵魂在地狱痛苦痉挛之时（10章），罪与罚的无情逻

辑令好娲的后代成为孕育地狱的特别场所。穆斯林男人倾向于将女人的要求视为夏雅，象征尘世诱惑和偏见。女人对此的反应更矛盾，更具批评性。有些妇女认为，该圣训增加了她们对自己灵魂命运的担心，另一些妇女则愤怒地指出，该故事是男性作者和男性控制的证明。

河南郑州一座独立女寺的管委会主任批评道：男人们编纂、传播这类传统，说明他们对女人的"态度封建"。她把伊斯兰教的核心价值和她称之为"封建老头"的男性伊玛目及管委会成员清楚地区分开来。她认为这些男人把持着清真男寺，也在一定程度上控制伊斯兰教协会。没有完全控制伊协是因为无论他们多么不情愿，至少必须在当代中国社会占支配地位的男女平等原则方面说得过去。她对夏雅故事的批评犹为严厉，因为那些"对女人有敌意，尤其对女阿訇有敌意"的伊玛目最可能利用这类故事。她认为此类性别观的传播者都是反对女寺的"封建"家长。这位女寺管委会主任的声音在城市穆斯林妇女中很有影响，在许多妇女中引起积极的共鸣。这样的声音响亮地提醒人们：不少女性已开始质疑传统的伊斯兰教妇女观。

杜阿訇对这个传统故事的回应是讲述另一个形成对照的故事。故事的主人翁是一位信仰坚定有穆斯林服从精神的女性。杜阿訇认为，这类妇女一定会得到回报。在这个故事中，女主人翁无比虔诚，把礼拜视为高于一切的义务。她多次听到(魔鬼)诱惑的耳语声，提醒她为人妻、为人母的责任和尘世的欢娱，但她不为所动，一如既往。一天晚上，她丈夫回家后发现桌上没有饭菜，妻子还在作礼拜，非常恼怒，把滚开的水泼到她身上，想烫死她，但她身上连烫伤都没有。信仰令她不感到疼痛，也不会落下疤痕。杜阿訇

引用妇女中流行的说法，“一个清亮的女人胜过一千清亮的男人”作故事的结尾，证明妇女品性的高洁。

这个故事之所以不平常，不仅在于它和所谓女性无精神要求的流行妇女观相抵触，而且还表现在它对疏忽家务持赞赏的态度。这样一来，妇女成为糟糕的妻子和虔诚的穆斯林！这个故事因此承认，真主和婚姻制度之间存在基本矛盾，妇女有可能遵从真主旨意提升自我，而不是沦为顽固的家长制的牺牲品。婚姻并不一定像约翰·波纳曼（1996）分析的那样是“死亡”和“丧失抵押品赎回权”，也不意味着在女人无情的生命周期中，总要承受清醒后丧失希望的痛苦。

美丽

在讨论伊斯兰记忆的特质时，法蒂玛·莫尼西提出一个问题：为何作为奴隶的妇女能发挥如此大的作用？她的结论是，“魅力、美丽和顺从”的观念体现出妇女的不平等关系。她发现，“公认的美丽与政治关系中的支配力量之间存在着密切联系”（1996：86）。于是，柔弱与美丽紧密相连。伊斯兰教的女性美理念以信仰为中心。服从不仅是对女性的要求，亦是对理想男性的要求，服从塑造的女性美与穆斯林要求顺从的本质一致。在法特娜·萨巴赫研究（1984）的基础上，莫尼西通过探讨美与放弃自我的关系，建立起自己的理论。萨巴赫的理论框架将伊斯兰教的两套主要话语体系（即有关限制和规诫的律法话语和有关世俗欲求的颠覆性领域的性爱话语）联系在一起。两套话语密切相连，都镌刻在女性身体上（1984：3—4）。当有人问萨巴赫性爱领

域与政治领域是怎样相互连接的？她回答：她必须对"作为伊斯兰文化体系刻在女性身上的信息和按照其自身特定等级赋予人和物符号与价值的代码"解码（出处同上：12）。

中国伊斯兰文化代码中的美丽概念，像回族传说中漂亮新娘的故事揭示的那样，在于遮盖。在为遮盖的女性美和去掉盖头行为编码的过程中，作为女性成熟仪式的婚姻制度诞生了。为限制女性无法抑制的受情欲支配的天性制定的基本规则，揭示了伊斯兰秩序对女性身体加诸种种等级戒律的根本原因：即惧怕个性。个性与无政府和不服从中央权威相联，意味着宇宙起源学说的灭亡。该学说展示圣人、天使、自然界、男人、女人这一神圣的造物顺序。莫尼西和萨巴赫都认为，妇女在保留等级制的伊斯兰世界秩序中的重要作用，使妇女权利及对其身体的遮盖成为有争议的话语领域。[1]

假如美取决于旁观者，旁观者就拥有对美的定义权（通过对纯洁、贞操和得体行为的赞扬）和肯定权（通过承诺精神和世俗的奖赏），要解构特定的美的概念，就需要剧烈的外部干涉，像20世纪50年代共产党发动的反封建迷信运动那样（第8章）。不仅美的概念可能由妇女自己指定，而且也可以通过创造性的改造成为永久的现代概念。例如，在宁夏和甘肃，穆斯林姑娘在洁白的小帽上披彩色

[1] 1996年9月，当阿富汗穆斯林原教旨主义组织塔利班Talaban将其在喀布尔的胜利变为巩固的统治时，它颁布的法令之一就是实行严格的男女隔离制度，妇女只有在迫不得已的情况下才可在公共场所出现，但必须把全身罩住。英国广播公司世界报道组的一名记者听到了来自男人和女人的第一反应。当一位城市职业妇女提到"恐惧中的男人"时，她亮明了自己的观点：一位在街上遇到的塔利班Talaban士兵为严格执行黑加布提供了理由：他认为"女人像电线，触到她们要遭电击。"

围巾，这一颇具想像力的创意代表的流行风尚，一点儿不亚于以裙摆长度为代码的西方服饰。在郑州女寺，年轻海里凡的盖头上金线刺绣的精美花边，图案一个比一个复杂。在呼和浩特，女寺年轻的海里凡进城购物时精心装扮，引人注目的披巾围在头上，从双肩款款垂下，与精心挑选的上衣或裙子的色彩搭配。

在临夏到西宁的长途汽车上，我们和一位中年回族商贩坐在一起。对儿子该找什么样的媳妇，那位商贩谈了他的看法：吃苦耐劳，虔诚，穿戴朴素。不戴盖头的女人不可能漂亮，他加上一句。对此他解释道，围巾或包得严严的盖头，可以将没清洗的蓬乱的头发变美。考虑到干燥、沙尘飞扬和水资源缺乏的环境，辛勤劳作的妇女无时间打扮自己等实际情况，这是一种很现实的想法。但在他这一解释中，盖头不是保护妇女不受淫荡目光的窥视，而是避免男性的负面评价。无论怎么看，在仍受父权制特权统治的环境中，妇女需要黑加布遮盖的各种本地化说法，都以关乎妇女自身利益作辩护（交谈，1995 年 9 月）。

性与婚姻

萨巴赫提出的问题是：为什么女性身体被排除在伊斯兰精神文明的正统话语之外？根据她的分析，在伊斯兰有关物质和性的话语中，女性是生命和欢娱的施与者；而在有关神圣的正统话语中，创造生命是神权的一个绝对属性。“在穆斯林世界，没有纯粹的性领域；只有一个被规定的性领域，一个按照伊斯兰文化和文明战略选择的代码化、系统化的领域”（Sabbah，1984：65）。

研究传统中国妇女史的史学家们（最重要的是夏洛特·弗斯 Charlotte Furth）提出，应重新思考以前那种以为社会许可的性习俗有利于妇女的看法（依据高罗佩的经典解析）。夏洛特·弗斯在重新评价中国传统医学理论时，发现尊崇采补术以求长生者关心的只是对身体和社会的性的控制。“支配自己的身体和女性的身体，加之拥有的政治权力，令他们成为‘真正的男人’，（他们）通过性交方式达到（男性）永远保持政治、精神控制权的目的”（Furth，1994：131；“他们”、“男性”为水镜君加）。凯瑟琳·卡利茨（Katherine Carlitz，1994）在讨论明末文学中有关女性身体的话语时，也分析了将妇女圈在防范严密、男女隔离的空间和等级范围内这一话题。男性和女性的身体都被用于更高的目的，但女人身体是在特定性别用途的方式下被利用。

伊丽莎白·克罗尔的研究将支配女性身体这一主题延伸到当代中国社会，关于父权制观念的交相影响，她的解释提出了令人感兴趣的问题（克罗尔的论点见第8章）。

萨巴赫认为，真主的存在根植于男人的存在中，二者都靠占有女人的生殖能力繁衍。这种占有建构男女两性间的关系，支撑并象征真主与信徒间的基本关系，并使其长存不朽。镌刻在女性身体上的神圣话语，对其生殖劳动的占有，将其置于为男人服务的位置。穆斯林学者 R. 哈桑写道，作为同源被造物，男人和女人在性方面相互依存。“一方的创造及性作用与另一方的创造及性作用不可分割”（Hassan，1991：98）。通过对男人性作用的肯定，将女性的性作用界定为伊斯兰宇宙观基本法典的要素，编撰人类向神及其法令屈服的法规，德里达（Derrida）称此为权利与服从的“极端等级制（the violent hierarchy）”（转引自 Bornemann，

1996,219)。

约翰·波纳曼认为,需要重新思考"婚姻是一种特权,通过丧失抵押品赎回权和凄惨,通过创造一个外界来运作"的说法(1996:225),他假定,控制男女行为的专制主义者制造出外部世界和内部世界。的确,婚姻在穆斯林文化中有着中心的神圣的功能,忽略它只会带来危险。正是家庭制度使性渴望的正常满足获得了合法渠道,使性别关系按照伊斯兰的伦理行为法则管理,使理想的穆斯林生活方式得到捍卫和再生(第6章)。

本章开头引用的阿拉伯谚语——"男人没有妻子,家庭没有主妇;女人没有丈夫,身体没有主人"——出现在昆明伊斯兰经学院主办的内部交流刊物上。引用者纳广用告诉读者,他引用的这条谚语颇受赞赏,因为它是对伊斯兰性别平等的惟一正确理解。这条谚语有助于解释男女之间如何平等,男女两性如何成为和睦家庭内相互依存的要素,成为真主创造的基石(纳广用,1995:14)。在性别平等和相互依存的要素之外,纳先生的文章中又加上了第三个特征:"主导地位"(男人作为一家之长居支配、领导和权威地位)。他引用《古兰经》中赋予男人和女人同等权利的著名段落:"她们应享合理的权利也应尽合理的义务;男人的权利比她们高一级(《古兰经》2:228)。"以此说明在性别关系上,男人被放在高于女人"一个级别"的位置。纳先生用生理的、经济的理由,即女性的生理弱点和经济上的依赖性解释结构性不对称的原因(同上:13)。在中国,触及妇女地位问题,坚持男女平等是一切讨论的必要条件。男女平等这一"装饰釉材"(借用伊丽莎白·克罗尔颇有启发性的短语,1994)也用于回族穆斯林关于合法婚姻关系的内部讨

论，同时限定了对相关宗教学说的解释。

能否说男女平等政策已成功地替换了伊斯兰教宇宙观中牢固确立的妇女"为人妻、为人母"的首要职责？穆斯林出版物中许多文章和谈话表明，信仰的典范，如先知的女儿法蒂玛或他的妻子——最著名的是阿依莎和他第一个妻子赫蒂彻，成了适合中国穆斯林的有关平等的多元解释的支持者（亦见 Ascha，1995）。埃及学者阿依莎·阿卡都·拉合曼（Aisha Akadu Laheman，1993）编写的很流行的小册子中，先知的妻子被视为所有穆斯林妇女的典范，该小册子被回族学者马坚的学生王复译成中文。译本前言强调该书的目的是：通过讲述先知如何对待他的妻子，展示先知的宽容品格和平等态度，证明先知感染信徒的能力。对先知的爱与忠诚令他的妻子成为伊斯兰革命的依托，成为"信徒之母"。先知平等对待其妻子表现在尊重她们本人和她们的人格，尊重她们参与并为先知的宗教事业献身的意愿（历史上一些颇有影响的妇女放弃婚姻，如 8 世纪的苏非神秘主义信徒拉比亚几乎完全隐居；马中平 1996 年发表的文章提及此例外情况）。

经常强调的品质都与作支持丈夫的好妻子有关：先知的第一个妻子赫蒂彻坚信丈夫的使命和最终成功，忠心耿耿，全心全意地赞助丈夫（马云凤，1990：97—98）。为了追随先知和伊斯兰信仰，这些女人割断与生身父母家庭的联系，抛开亲爱的家园。人们赞美先知的女儿法蒂玛是她父亲的"灵感工具"，她积极参与社会、军事和政治事务，是一位"巾帼英雄"。有趣的是，作者马云凤把"远见卓识"、"追随真理"、"眼界开阔"等品质赋予所有阿拉伯妇女，作为罩在披巾和面纱里的女人的个性特点，这给她机会赞美这类

"英雄品质"，同时又说明人们对黑加布的理解是普遍错误的，是恶意的诽谤。马云凤继续论述道，阿拉伯妇女像她们那些享誉甚高的女祖先那样，在各个方面都是平等的，享有所有权利，和男人一起建设社会并受到应有的尊敬。在这些年代里，"戴面纱的阿拉伯妇女保持了她们不变的本质"（出处同上：99），将伟大祖先赫蒂彻和法蒂玛的传统传承下去。许多关于阿拉伯妇女的讨论中都有此种含糊的表述：走向现代化越来越有影响的社会不断变化，而面纱遮盖下的女人本性具有不变的本质。面纱这一真主赋予女人的永久性象征，在此处成了独特的伊斯兰教性别平等象征的补充：它是通过家庭关系、主要通过和谐的婚姻关系表现的力量；是总要通过温情和关爱改善的自信；是首先根植于妻子母亲职责中的社会道德。近几年中国穆斯林出版物中有关黑加布的正面解释逐渐增多，如认为其表示民族独立意识和伊斯兰教复苏（范若兰，1991；符福渊、陈凤丽，1991；黄民兴，1992），这引发了有关伊斯兰服装的争论。

需要有东西提醒人们服装变化的意义（这些变化本身就是社会环境更加自由宽松的产物），这些意义通常反映的是妇女个人的决定，结构性的局限因民族的政治的因素继续存在。哈瑞尔（1996）认为，少数民族妇女的功能是测量与主流社会的文明标准距离远近的隐喻标识，是国家广为渗透的"类别创造"（category creation）力灵敏的测量器（Lindisfarne-Tapper & Ingham，1997）。回族干部对回族妇女坚持穿伊斯兰服装的负面反应，是少数民族成员身份和政府机构工作人员身份同等作用的结果。呼和浩特附近一个负责民族事务工作的中年回族干部，对他所辖穆斯林社区伊斯兰教育的复兴提出批评，认为妇女的伊斯兰服装是她

们"地位低下"的表示。他进一步讲述这些妇女的不幸，不能烫发，不能把自己打扮得更漂亮，不能分享汉化带来的好处，宗教迫使她们穿不自然的服装，阻碍她们的进步（访谈，1996年5月）。但是，妇女并不只是被动的接受者和父权制有效统治的象征，她们也有自己的声音和对自己所在组织结构采取行动的力量。

3. 妇女服饰语言：重新定义本质

在一篇引起人们兴趣的文章中，内森·约瑟夫探讨了"多层服装"的丰富含义，他认为在心理和环境压迫下，"单一"外表概念不能说明问题（Nathan Joseph，1995：80—85）。在第8章中，阿拉伯妇女的形象被中国穆斯林妇女作为定义自身过程的一部分。服装代码，穿着者以及社区对它的解释，提供了一个丰富的关于主体地位和社会潮流的符号集，其中可以找到宗教信仰、种族归属、国民资格、参与现代化的渴望等方面的表述。那么，怎样解释妇女在"羞耻"观及"着装"意识影响下，质疑她们作为宗教民族另类的结构性定位的积极表现？

伊弗纳·亚茨别克·哈达德发现，在埃及、约旦、阿曼、科威特和美国，穆斯林青年妇女重新穿起母亲一代通过斗争摈弃的伊斯兰服装。哈达德把她们解释此举的回答归纳为9类：宗教的（出于真诚的信仰）；心理的（选择真正超越西方的生活方式）；政治的（对占支配地位的政治标准提出的挑战）；革命的（对社会伊斯兰化的支持）；经济的（地位象征，表示悠闲）；文化的（坚持贞洁观，防止公众目

光的窥视）；人口统计学的（表明自己是见过世面的都市人）；实用的（拒绝赶时髦，省钱）；家庭的（服从男性亲戚要求）（Yvonne Yazbeck Haddad，1985：294）。五光十色的动机与意义告诫人们，不可对选择遮盖自己的妇女作简单化的解释，同时也暗示将其放入特定历史背景分析的重要性。雷拉·艾哈麦德（1992）认为，关于"伊斯兰面纱"的观念两极化，根源在于维多利亚时代殖民主义对其他文明的蔑视，此种影响仍占支配地位。革命或抵抗运动（无论在中东或北非）回应那些被看作攻击他们男性东西和民族发展的讨论，该话语将妇女问题和"另类男人文化"联系在一起。艾哈麦德继续论述道："由于围绕着它的斗争历史，面纱如今已孕育出诸多意义。面纱自身和是否戴面纱与妇女权利的实质内容相关，就如同一件或另一件服装的社交规定之于西方妇女为斗争的实质问题一样"（Ahmed，1992：166）。

中国妇女宗教服装历史在20世纪50年代进入了强烈政治化时期，为塑造社会主义新型妇女，政府推行过激的、单一范式的政策。从巩固共产党政权时期到改革开放的80年代这段历史，已在第8章讨论（见Frick等，1995；Barlow，1994）。在50年代和60年代的政治运动中，妇女的宗教服装成为落后意识的象征，世俗化的服装则是无产阶级觉悟的表现。在进步的新中国（通过摈弃象征牢笼的伊斯兰教信仰）和受宗教传统制约的颓废停滞的封建制度之间的严格选择，妇女服装，无论世俗的或是宗教的，在林迪斯法恩·泰波尔和英格罗姆（1997）称之为"类别创造"的强权行为驱使下，被定义为互相排斥的对比鲜明的进步的社会主义或愚昧落后的封建主义。文化大革命结束以后宽松的宗教政策，使妇女得以表现出越来越多元化的立场。

虽然我们必须记住目前的女寺数量很少，独立的女寺更少(第4、7章)，但其经久不衰日益增强的影响是毋庸置疑的，它说明妇女有可能向父权制挑战。中国伊斯兰教女信徒在与压抑妇女的父权制权威——无论其是宗教的、经济的、知识的、法律的、还是其他的——决裂中，力争实现自己包含伊斯兰度诚信仰的现代化理想。由于各自不同的状态、冲突和限制，父权制权威内部和权威之间存在紧张状态（需考虑大背景中的汉回关系，赋予少数民族的合法权利，以及共产党为实现性别平等的努力等），为妇女创造了与世俗的和伊斯兰的父权制权威进行策略的讨价还价的空间。

即使存在种种限制条件，也有证据说明，妇女正通过蔑视世俗限制、文化习俗以及伊斯兰教的男性权威标准，冲破政治的或宗教的霸权。身着色彩朴素的伊斯兰服饰，在国家支持的展示民族多样性的庆典中，头戴白色或黑色盖头、白帽的妇女，展示一种向世俗观念挑战的价值观，也在全国政协、省及地方代表会议上要求一种倾听。当河南省人大代表回族穆斯林马女士出席会议时，她既代表现代中国妇女，也代表有宗教信仰的中国妇女。她为自己戴的白帽子自豪(亦见第8章)。19岁的阿訇曹娜在河南焦作市附近自己的村庄走动时，不遮盖头发，她认为男性信徒和自己一样遵守贞洁原则。只有在离开回族村庄进入非信徒社会时，她才(但并不总是)戴上盖头。对她而言，男女都要遵守操守原则，“我们都是回民”。她认为，在旧社会穆斯林妇女没有选择，必须戴盖头，否则会遭清真寺阿訇和回族社会的摈弃。如今妇女当家作主了，戴盖头的意义也不同了，不再是强制性要求。封建主义，无论如何伪装，都不

再被像她这样的年轻女性接受。她们这些女青年觉得自己有"现代思想"(访谈,1996 年 10—11 月)。

当杜阿訇选择长长的盖头，不再戴人们常戴的白帽子时，她向传统的伊斯兰服装代码发出了挑战，用的是男阿訇自己的术语。有争议的头发遮盖物成了林迪斯法恩·泰波尔和英格罕姆(1997)所称的"象征性资产",它颇具挑战性地宣称妇女向伊斯兰贞洁这一最高道德范畴进军。该范畴一直是正统伊斯兰教为男信徒保有的领地(第 1、8 章)。庞孔风在对海南穆斯林妇女的人种学研究中发现，在经济发展和政治权利的支持下，伊斯兰教原教旨主义价值观复苏,穆斯林妇女增强了自身在社会生活中的力量(1997)。她并未从信教妇女的角度探讨"自赋力量"(empowerment)的性质。源自世俗女性主义背景的"自赋力量"是否可以与呼和浩特清真女寺 15 位年轻海里凡的行为相提并论？这些坚持用伊斯兰教服装遮盖身体的年轻姑娘，每次离开清真寺都要勇敢地面对非穆斯林都市人的凝视和嘲弄。谁说她们为自己的宗教教育生涯作准备时，只有在博学教师指导下加深信仰后，才有勇气在外表上展示自己内心坚定的信仰?像艾哈麦德(1992)指出的那样,服装本身对理解它所揭示的妇女生活几乎不起作用，服装的政治性在于其他人、群体和妇女本人赋予服装的意义。服装和女性身份之间的联系有十分复杂的意义，如果仅讨论黑加布的结构性不平等及有关的错误意识，就无法对穿戴者的自主性和她们的思考作出公正的评判(见鲍尔对宗教的"男人研究"方法论缺点的批评,1997;亦见本书第 1 章)。

当杜阿訇戴上盖头，打破戴白帽子的习惯时，她是在坚持自己的主张，声称自己在精神上比男同事、男对手及

"神圣父权制"(Bauer, 1997)——合法宗教权威令人生疑的来源——胜出一筹。河南省一个小镇年轻的单阿訇认为，自己是世界性宗教中的一员，戴盖头表示跨越国界的现代性。她还超越了把伊斯兰教缩小为"民族宗教"的界限。因为有意识地选择了盖头，她成为另类。渴望加入世界伊斯兰社会的妇女一个引人注意的倾向是，穿以阿拉伯（主要是沙特阿拉伯）为摹本的宗教服装，作出外在的表示。这一倾向因朝觐的妇女人数增加是现出综合的态势。朝觐归来的哈吉们，往往更严格遵守伊斯兰服装的要求，在某些情况下常穿朝觐时的长袍(林仪，1995)。改穿端庄的伊斯兰服装的情况，随特定社区(城市或乡村，清真女寺和女性宗教社区)对此服装的接受程度而变化，通常依年龄(年纪越大的妇女，越乐意接受这类外在表示)，同伴的支持，以及妇女的个性而定。如郑州杜阿訇放弃帽子改戴盖头的决心，并不因缺少外部支持而动摇。另一方面，许多被采访的妇女承认，自己很想穿伊斯兰服装，但中国城市的世俗氛围使她们不敢这样，她们害怕别人的冷嘲热讽和闲言碎语，也怕被视为落后者。

妇女们越来越多地考虑个人的内心感觉和偏好（并非由妇女决定，通常取决于当地环境)，这一倾向导致一些人决定作现实的穆斯林，平时完全穿世俗服装，礼拜时戴盖头。然而在云南昆明，年轻妇女(和男人)参加宗教活动时将头发露在外面的情形屡见不鲜（尽管阿訇对此深表疑虑)。多民族文化的特定背景使云南回族（被视为大民族，与汉族地位相似）与省内其他民族分别开来，也使其与蕴涵着文化和社会经济落后的少数民族地位分道扬镳。伊斯兰服装因此被斥为"少数民族"服装，不适合当代穆斯林，

与外国穆斯林交流的机会为他们希望提高自己的地位提供另一个基本理由。昆明一家穆斯林特别用品商店的经营者马巧英，在先知穆罕默德最年轻的妻子阿依莎身上找到了灵感，决意要用世俗服装抵挡"少数民族妇女"地位的传统建构（访谈，1996年9月；亦见第8章云南穆斯林青年对来自西北阿訇的挑战姿态）。

本章讨论了在妇女"认为"自己的身体是前定苦痛场所时存在的歧义，但问题并未解决。按照朱利娅·克里丝特娃的女性为"边界主体"的概念，羞体起源观念指定"生物性"为决定女性意识的力量。在讨论社会性别如何被用来构思并建立权威时，玖恩·司各特引用法国人类学家莫利斯·哥德利耶（Maurice Godelier）的话说："不是性紧缠住社会不放，而是社会死死地缠上了身体的性特征。与性有关的身体差异不断被召来证明与性无关的社会关系和现象。不仅是证明，而且还要作为一种理由，换言之，作为合法的"（转引自 Scott，1988：45）。值得注意的是，精神进步的身体标识与社会性别现状的合法化之间的关系，已不再是妇女无力区别和商榷的事情。1949年之后中国发生的与妇女有关的政治变革，无论对其最终成就有何种批评（Croll，1994；Gilmartin 等，1994），已经使男女性别关系具有更大的灵活性，使服从男性不再处处自动等同于穆斯林妇女的基本职责。当一些坦率而颇有辩才的女阿訇考虑要在真主和妇女之间建立直接联系，将男性中介排除在外时，她们不仅在质疑不容改变的"神圣父权制"和它的世俗版本社会性别父权制，而且也开始确定她们自己的存在价值和社会价值。

第10章

女性的火狱：在信仰和平等间斡旋

婚姻是对立而无法协调的两个存在——安拉和女人之间的一条制度边界。

——法特娜·萨巴赫(Fatna Sabbah,1984:50)

T.F. 克罗尔(1983:222)认为,"妇女地位问题的症结"不可能通过分析伊斯兰教揭示出来，必须超越宗教研究的框架，询问穆斯林如何理解信仰对他们的要求。这就提出了一个方法论的难题：怎样阐释她们在今生与后世、现在与未来并重的宗教观念影响下的生活？

在一篇短文中，张迁谈到穆斯林的两世观。对善于在字里行间领会更多意思的读者而言，它传递的真正重要的信息是：必须评价根植于强调今世短暂、后世永恒的伊斯兰教启示之上的生活(张迁,1994:21)。只有了解穆斯林的两世观——现世是过渡阶段，经由一系列真主设定的考验后进入永恒的后世——才能理解现实生活中的伊斯兰教信仰(张迁,1994:20—22)。在相互依存、又互为否定的"两世生活"背景下，女人的天性和根源于父权制的矛盾成为

普遍讨论的内容。作好妻子、好母亲的基本职责与作好穆斯林之间的冲突，在“传统社会组织”内部得到调解。理查德 T. 安敦(Richard T. Antoun，1989)称这类组织如清真寺为“连接机构 (linking institution)”，称阿訇和其他处在权威位置上的人为“文化阐释者(culture brokers)”。诸种压力令妇女处于恐惧中，她们害怕火狱，更渴望真主的怜悯。

1. 伊斯兰教的精神平等

莫尼西认为，清真寺的空间意义是其使用者赋予的(1991：69)。与其他宗教不同，伊斯兰教礼拜场所不是一所房子或一幢建筑，而是一个视角，它把礼拜者的行为变成了面向克尔白的一套秩序井然的仪式。“……先知的建筑创造了一个空间［清真寺］，在这样的空间里，私生活和公众生活领域之间的距离消失了，物质的门槛不再构成障碍”(Mernissi，1991：113)。但在西北封闭的穆斯林社区内，妇女不能到清真寺礼拜，理由是她们妨碍男人与真主沟通，她们没有知识(戴建宁，1992)。社会的与象征的、家庭的和宗教的、男人的和女人的世界之间相互强化的分离，在伊斯兰教传统中找到了合法性。信仰与掌握安拉启示的知识密切相关，通过知识和理性获得信仰被认为超出了妇女的能力，只有少数阿訇和学者(主要为男性)才有解读宗教经典的能力，性别化的宗教和社会等级制度因之维持下来。虽然伊斯兰教没有基督教等级制意义上的宗教职业人员，但其父权制文化造成了不平等，这种不平等阻碍妇女通过获得高深的宗教知识，成为阿訇或学者。

把宗教作为妇女现实生活的一部分，要求研究者使用超验的概念。宗教现象学历史学家凯瑟琳·杨提出的要求是，接近"宗教领域……使用宗教的词汇。换言之，在阐释时必须认真地对待宗教，不可避而不谈"（Young，1987：4）。为了评价不同宗教制度对妇女造成的影响，杨提议建立父权制宗教类型学，以区分种族宗教和世界宗教。种族宗教（她将犹太教、印度教和儒教包括其中）的特点是，限于一定的地域，有明显的等级制社会性别格局，其本质特征是父系家族和从夫居，它限定母亲的角色并将其神化，以此作为文化和种族生存的保障。

另一类是世界宗教，伊斯兰教即属此类。其特点是身份有了革命性的转变，已从种族身份转变为普世的超验的身份。"当新群体形成时，其身份基于**所属群体**而非出身，**通往救世神学的途径是个人的**，虽然常由组织协调"（Young，1987：21，黑体为亚绍克加）。在这类宗教运动的早期阶段，妇女有作为个人的体验，皈依体验令她们确认自己在上帝面前的惟一性。通往救世神学的平等途径使人们从传统习俗塑造的部族身份中获得解放。认识这一点非常重要，至少在开始时普世主义通过激进的救世神学所倡导的平等，通过强调个人的直接体验，削弱了男性的统治。伊斯兰教在创建阶段就宣布进行社会改革，妇女在改革中获得了重要的成果：虐杀女婴的习俗被废除；妇女有遗产继承权和支配嫁妆的权利；限定一夫多妻制婚姻，通过强调严格的道德规范支撑以夫妻关系为中心的婚姻（Young，1987：22；亦见第6章）。

像凯瑟琳·杨一样，摩洛哥社会学家法蒂玛·莫尼西（1991）也认为，对女人而言，信仰的真正含义在于她们直接

与真主建立关系，不再受父权制读物及其灌输的统治意愿的妨碍。莫尼西引用摩尔西·艾里阿德的话，认为应该把妇女神圣的个人体验视为"真正出类拔萃的"，把它作为肯定生命的虔诚力量，作为"生命和创造力的源泉"(Mernissi, 1996:27)。

伊斯兰教的核心是《古兰经》，一本真主启示的圣书，通过使者穆罕默德之口，用他的语言——阿拉伯语颁布。在《古兰经》中，造物主揭示了世界的起源、目的、规律和社会结构。《古兰经》为遵奉安拉意旨敬畏安拉的人打下基础，描述了虔诚的信徒将得到的奖赏，宣告了拒不服从者和疏忽信仰的人将遭遇的可怕命运。《古兰经》是信仰的源泉，真主的语言回答了信徒可能提出的所有问题，照顾到了他们所有可能的需要。它是日常生活的指南，是精神营养的源泉。"犹太人通过律法、基督徒通过基督本人表明神之存在，而穆斯林则通过《古兰经》直接与真主相遇"(Antoun, 1989:6, 转引自 William A. Graham)。

《古兰经》证明在真主面前男女平等(Amina Wadud - Muhsin, 1993)。男女两性都被要求为真主的惟一和最后审判日的恐怖作见证。有几段《古兰经》着重确定平等的原则，男人和女人因善行受奖赏，丝毫不考虑他们的性别身份："凡行善的男女信士，我誓必要使他们过一种美满的生活，我誓必要以他们所行的最大善功报酬他们。"(《古兰经》16:97;3:195;4:122)。伊弗纳·亚茨别克·哈达德的观察认为，伊斯兰教知识的增长令当代许多穆斯林妇女坚信："……(女性的)平等并不是男人出于仁爱的赐予，而是真主赋予她们的权利，这种权利在《古兰经》中曾多次得到确立"(1985:295)。马来西亚学者瓦杜德·穆新认为，对妇

女平等问题保持缄默的并不是《古兰经》，长期以来对神圣文本进行父权制阐释的传统，以及在这些传统的基础上建立起来的制度，才是妇女失语的原因（1993：2；本书1章1）。

将伊斯兰救世神学所承诺的平等和性别解放联系起来，目前还未成为中国伊斯兰教关注的焦点（见本书1章2）。不过，当有人反对女阿訇制度时，穆斯林妇女的回击往往是："他们（男人）不懂《古兰经》"，或者"他们（男人）受封建社会的影响"。这种回应表明了她们对曾经带给妇女权利的伊斯兰教革命的赞同。争论最激烈的问题是女寺的地位，女阿訇的素质，以及女性作为精神生活指导者的资格。中国学者龚俭青（1989）认为，伊斯兰教有发动性别革命的力量。通过伊斯兰教，妇女作人的尊严第一次得到承认，有了地位和平等权利。龚俭青（1989：32）认为，先知穆罕默德"使妇女获得了真正的人格"。和瓦杜德·穆新的思路接近，龚俭青也将穆斯林社会存在的不可否认的不平等现象归罪于妇女对自身权利的无知，这种无知造成了她们的失语，使她们无法质疑男人对神启不完美的理解。

河南省沁阳市北大寺管理委员会1996年印发了一本《穆民必读》，这个小册子用一问一答的形式介绍伊斯兰教的基本信仰知识。一个真正穆斯林的伊玛尼（信仰）由什么构成？真信，真心相信安拉通过先知授予的启示。信安拉，信天使，信经典，信圣人，信后世和前定。服从是穆斯林的义务，这些义务包括口头表白信仰（念清真言），礼拜，斋戒，施舍，（如果可能的话）朝觐（《穆民必读》，1996：1）。这些义务必须用词语表述。谁来阐释它们，使其成为20世纪末中国农村穆斯林妇女可以理解的信仰和行为准则？谁来界

定——般和特殊、基本和非基本义务？谁来告诉妇女怎样拯救灵魂？

"一个人如果什么信仰都没有，就决不可能有了解世界的想法；如果真想了解世界，一个人不仅需要信仰，而且还必须坚持信仰不动摇，只有这样，有关信仰的知识才有根基，只有这样才有清楚的目的，只有这样一个人才能获得需要的知识之果"（同上：140）。对真主和世界的知识依信仰而定，若没有知识，信仰同样是不完美的。

《〈古兰经〉哲学思想》一书讲述人类对世界的理解从没有偏见的极乐状态（直接与真主结盟）到异化、偏离状态的螺旋式下降的历史（杨启臣，1995；自1991年发表以来已重印4次）。在混乱的世界中，只有少数几个被选中的圣人可以听到真主的话语。圣人们通过经文将真主的话语传授给那些愿意并能够理解神启的人。信仰与知识的本质联系是伊斯兰学说的基础，也是妇女作好女人和好穆斯林时遇到的根本矛盾。

2. 知识和信仰

在与甘肃接壤的青海省循化撒拉族自治县，妇女的文盲率很高，经济资源匮乏。高高耸立的清真寺尖塔俯瞰着循化城，只召唤男人礼拜。1995年秋天一个傍晚，我们在小巷遇到一位上年纪的妇女，她站在自家门口，邀请我们进去。她家的小花园内草木繁茂，姹紫嫣红，与青海高原荒凉贫瘠的景色形成了鲜明的对比。当这位朴实的妇女谈起她的家庭时，她的世界与外部世界之间的反差愈明显了。她

的孩子都离开循化到外地工作，她在家里打发日子，与自家小院以外的世界没有联系。她正告诉我们她每天怎么打发日子，传来了召唤礼拜的声音，但她不在被召唤之列。因为，这里的妇女不到清真寺礼拜。她讲，就是在家里也不礼拜，因为她不知道怎么做。我们告辞了，她继续做家务，笼罩着小镇的暮色越发浓了（1995年10月青海循化）。

戴建宁是少数几个探讨信仰、性别和伊斯兰教组织关系的中国回族学者之一（1992；马平、赖存理，1995）。根据田野调查资料，戴建宁分析了西北回族妇女的信仰与她们在社会中的位置之间的关系，认为她们在精神上、经济上受父权制规范的束缚。戴建宁从四个方面探讨了妇女的信教心理：顺从，细腻，敬畏，机械。戴建宁认为，作好穆斯林所要求的服从在回族妇女身上进一步强化，表现为柔顺的女性心理特征。不敢向世俗的宗教传统规则挑战，使妇女无论在世俗社会或男性控制的清真寺内，都处于从属地位。毫无疑问，《古兰经》中关于妇女的内容对阿拉伯妇女挣脱封建主义束缚获得解放有重要的历史意义，但已成为当代妇女的羁绊。宗教领域实行男女隔离，妇女不能和男子一起礼拜，也无法从伊玛目的讲解中获益。低下的社会地位和传统伊斯兰教经籍中对妇女的诸多指责，使宗教职业几乎成了男性独占的领域，阻碍妇女接受宗教教育。越是无法接受正规教育，妇女就越不可能成为阿訇。只有两种女人例外，一是获得家庭支持的女性，男子向自己的姐妹或女儿传授宗教知识；另一种是到清真寺接受启蒙教育的女性（戴建宁，1992：68）。

戴建宁认为，宗教领域内的父权制组织和性别等级结构，把妇女排除在礼拜仪式、宗教知识和权威位置之外，所

有这些因素组成一种信仰结构，影响了女性心理，强化了她们的顺从。

信仰的另一面，即实现完美的信仰所需的知识，引导戴建宁提出了一个颇具争议性的话题。妇女们严格地遵守伊斯兰教规，看来和其他宗教传统没有什么不同，但戴建宁认为她们比男人更守规矩。她们的虔诚通过女性细腻的关注和追求表现出来，执著于外在形式，一板一眼地坚持传统仪式，抓不住宗教的实质。低下的教育和担负的社会责任使女性易于诉诸情感，情绪多变，无能力追求精神和理性。表面上看，妇女是信仰最好的追随者，但她们理解力低下，很难领会神学、教义、概念、学说的精髓，她们的信仰追求只停留在初级水平（同上：69）。在对华北农村妇女的宗教文化作人种学考察时，德国人类学家布兰西尔德·克诺尔（Brunhild Korner）曾观察到类似的情况。男人对仪式的敷衍和妇女对仪式的密切关注形成了鲜明的对比，“妇女时常对制度的目的和意义缺乏理解，对丰富的细节却颇为热心”（Korner，1959：72）。

更深一层的信仰感受是敬畏，即崇拜敬仰真主。这种尊崇为何如此强烈？因为糅进了妇女感觉自己与真主距离遥远而产生的恐惧。整日忙于家庭琐事，令她们陷入永远不合格的困境（戴建宁，1992）。从戴的论述中似乎可以演绎出以下的结论：“贤妻良母”是“有欠缺的穆斯林”，她们为后世忧心忡忡。害怕被罚入火狱导致妇女对自己的权利毫无所知，她们的主体性带上恐惧的色彩。《古兰经》和诸多圣训对火狱可怕情景的描述，宣教者们绘声绘色的宣讲，使妇女承受极大的心理压力。

穆斯林妇女的生理心理结构使她们执著于形式和仪

式，抽象思维能力和理解力逊于男人。戴建宁承认是社会因素造成了妇女的知识劣势。伊斯兰教传统和观念，妇女的自卑感，儒家对妇女的父权制评价标准，都是影响女性心理的因素。妇女的生理因素和社会心理因素互相强化，导致非自我性，忘我成为女性天生的美德。妇女在清真寺和精神培植场所及世俗权利中缺席，再次证实“缺席”是妇女基本的存在特征。在这一分析中，宗教实践加上社会、生理因素形成一种压力，使妇女成为虔诚的或者是敬畏的信徒，具有依赖性的社会存在。

从婚姻到火狱

妇女的困境似乎是无法挣脱的：日常家务琐碎耗时。在信奉祖先崇拜的中国人看来，婚姻可保证个人在祖宗牌位中获得席位，享受后人拜祭，后世安宁。而对穆斯林妇女来说，婚姻似乎是枷锁，把她们置于忽视宗教的状态，灵魂的命运也因之处于危险中。

妇女对火狱的恐惧源自父权制规则的矛盾：性别规定与穆斯林基本义务的规定——其中最主要的是礼拜——之间的阻隔。坚持传统的女阿訇大多在农村，她们宣讲火狱的恐怖，加重了宿命色彩。弗雷多（1980）在伊朗革命前对一个穆斯林村庄什阿作了研究。该村的男人女人对后世生活有不同期待，男性对火狱的普遍反应是憎恶，女人注重的是对女性非常具体的残酷待遇。天堂的概念则相反，给女人的许诺只是最一般的、意义模糊的幸福，而男人则信心十足地期待着男性的愉悦和永远保证他们满足的设施（Friedl，1980：167—168）。

在克诺尔的人种学研究中，华北农村妇女“对超自然界完全茫然”，对精神世界中的等级分类尤其无知，令研究者失望(1959:59)。但克诺尔承认，和她交谈的妇女知道很多传说和神奇故事，虽然她们不能将其适当地放入自己的宗教传统内。“面对所有超自然的事物崇拜和服从(一种态度)时，妇女是非常虔诚的”(1959:59)。克诺尔转向男性访谈对象搜集资料，未就妇女的想像展开讨论。人们可能认为，既然妇女说不出道教和佛教传统的区别，恐怕也无法完整地讲述第九层地狱的模样。这层几乎完全是为女罪人设立的地狱，是一个污秽的血盆（巨大的容器里充满了难闻的女人经血)，克诺尔在另一处对此有所描述(1959:63—64)。妇女可能没有深刻理解宗教学说，但往往对无所不在的超自然力量有着深深的恐惧。根据我们的研究，这一特征不限于某个特定的宗教传统。性别和阶级是不平等获取教育、经济和政治资源的标志，对后世惩罚的恐惧渗透到许多妇女的宗教生活中。

弗雷多研究的伊朗农村妇女和中国回族村庄里的穆斯林妇女及其他穆斯林女性，生活在各自不同的伊斯兰传统和文化政治背景中，但都处于恐惧的重压之下。女性特质、义务和安拉的要求是她们无法妥善处理的难题，她们似乎比男人更可能入火狱。女人易被罪恶诱惑，表现在她们经常处于不洁状态。换言之，她们是“糟糕的穆斯林”，只因为她们是女人。弗雷多讲，在伊朗村庄里，女性从未得到真主的谅解，惟一的解释是安拉的安排（Friedl，1980：170)。

河南博爱附近女寺67岁的单阿訇讲，她背着沉重的包袱。所有妇女身上都有罪孽深重的印迹，因为安拉如此

安排（访谈，1996年11月）。她残存的内心力量被岁月耗去，待在寒冷的没有暖气的屋子里，她主要的担心和努力是把妇女和她自己从火狱中拯救出来。她十分惧怕的是尽管多年来一直通过礼拜指导教育妇女，但最终白费力气。“女人心里有库夫尔”（女人容易走上歧途），她这样谈坊上的妇女和所有女性。她反复强调，好娲的女儿必须“害怕后世”，因为真主惩罚女人，让她们陷入无法逃脱的家务，来月经，怀孕，不干净。所有这些使妇女的灵魂处于黑暗中，容易入歧途。和伊朗什阿村妇女相似，单阿訇想不出任何逃避的办法。妇女承受的折磨十分具体：不洁，义务和职责，被罚入火狱的结局，都是“安拉安排的”。农民的宿命论加上信仰前定，令信徒只能服从，相信别的就是怀疑真主的智慧。

不仅在乡村，城镇上年纪的女阿訇和普通信徒也一直惧怕真主的惩罚。好娲犯罪的故事一遍遍讲述，提醒女人记住自己的出身，记住安拉让妇女继承的一切。火狱始终存在。即使在女寺成员决心要求与男寺同等权利的地方，在女阿訇自认为妇女获得平等权利的地方，每当涉及永生话题，潜在的烦恼就会抬头。妇女与好娲堕落之间命定的因果联系不能被打破。郑州的杜阿訇是独立性最强的女阿訇之一，她承认，妇女在教育和社会参与方面取得的进步改变不了她们的根本缺陷：和男人相比，女人接近真主的能力受到更多损害。先知在火狱见到女性灵魂多，因她们有女人承继的弱点（访谈，1996年10月）。郭阿訇讲，易卜劣厮无处不在，有女人的地方尤其活跃（访谈，1996年11月）。关于火狱的圣训是中国穆斯林妇女宗教文化的中心，它把信仰状态与妇女的无知和获拯救的预期联系在一起，

解释《古兰经》有关内容。

阿訇也能提供安慰，一些阿訇建议修正或重新阐释有关内容，使妇女了解男人加重了她们的精神负担，如用特定历史背景解释先知见到火狱中受煎熬的女性灵魂比例高这段圣训。进步的阿訇认为，该圣训反映特定历史时期女性无知的状态，绝不能继续折磨当代妇女了，因她们掌握更多宗教知识。妇女在女阿訇指导下参加礼拜，对完全平等的救世神学的期望提高了。这些阿訇对那些因"无知的农民意识"加重轻信者心理负担的同事很有意见。年轻的梅阿訇批评道，这些人最迷信，最库夫尔，她们和制造此类观念的旧社会一样落后。梅阿訇在郑州一所伊斯兰学校接受教育，文化程度也较高，她认为自己是妇女教育中的进步力量。她批评同村另一女寺的年龄比她大很受尊敬的阿訇迷信的阐释时，带着勉强压下的气愤(1996年11月)。

女阿訇一般都结了婚，同时承担着家庭责任和清真寺职责，了解妇女生活中承受的压力。单阿訇一直恭恭敬敬地伺候保守的丈夫和婆婆，照料四个孩子，36岁才能担当她早就渴望的阿訇职责。郭阿訇到近60岁时才说服丈夫同意她到郑州任阿訇，实现自己多年的心愿。沁阳的单阿訇27岁，当婆婆坚持作好媳妇好母亲最重要时，她在清真寺的职责常因此耽搁。

师娘的生活常常展示着妇女传统性别角色的紧张。郑州附近华阳寨村22岁的师娘，在甘肃平凉保守的穆斯林社区出生长大，没有受过正规教育，但从母亲那里学到她应了解的伊斯兰教知识。她懂一点儿阿拉伯语，可以领着妇女儿童礼拜、学习基本宗教知识，但因忙于家务和幼子，常常无暇顾及。她的婚姻是丈夫的老师(阿訇)安排的，她

自己也同意，因为服从、结婚、生孩子、跟随丈夫是女人的命。隔壁女寺不大，没有女阿訇，如有时间，她就去那里带大家礼拜。在这位师娘看来，所有女人在掌握知识、理解宗教问题方面低男人一等，担心后世是女人天生困境的自然结果。她说她经常感到害怕，有时忍不住想后世将遭受的苦难。她根据丈夫的解释理解真主安排给自己的角色、妇女的社会职责和死后的命运。她的丈夫——26岁的阿訇，引述《古兰经》中的段落证实自己的论点：女人的理性能力比男人低，在重要事情上需要男人的指点（访谈，1996年11月）。

这个中等收入的村庄1300多人，绝大多数是回族穆斯林。许多妇女都有工作，很少有人找年轻的师娘请教。妇女们觉得这个只把心思放在小家庭的师娘无社会经验，对复杂的世界缺乏必要的了解。遇到矛盾冲突时她们向家人和朋友求助，计划生育问题找妇女主任。到新建女寺作礼拜的多是老年妇女，也有少数中青年女性。女寺事务完全由男寺社头管理。师娘处于既要照料孩子又要处理家庭以外事务的困境。和蔼可亲赢不来信任。师娘的身份使她与丈夫和丈夫的清真寺连在一起，而不是与女寺和到女寺礼拜的妇女连在一起。

摆脱偏见，达到完美精神境界所遇到的障碍，是女阿訇和女信徒面临的共同问题，障碍似乎很难克服。郭阿訇将妇女烦恼的根子追溯到祖先好娲身上，好娲的罪孽带来的后果不仅包括月经、生孩子、使子宫成为个人受磨难的地方和污秽的源头，还让妇女担当更多的尘世杂务，无法将目光专注于麦加。太多劳务、太少时间和机会修养精神，提高自己，让男人抢到女人前面。郭阿訇讲，陷人羞愧无知

泥潭的妇女，更容易忽略穆斯林的基本功课，因为她们太累了。中国穆斯林妇女比其他地方的穆斯林姐妹负担更重，她们不懂《古兰经》的语言，在日益现代化的受世俗哲学影响的腐蚀力极强的社会中，妇女的无知大大增加了(访谈，1995年秋、1996年春、秋)。

灵魂的命运

《古兰经》许诺妇女在入火狱或得拯救上与男人平等："你们应当集合不义者和他们的伴侣，以及他们舍真主而崇拜的，然后指示他们火狱的道路。"(37:22、23)。瓦杜德·穆新(1993)认为，《古兰经》在涉及死亡、复活、最后审判、报偿及惩罚时，不区分男女性别(1993:52)。她仔细剖析了阿拉伯语法带偏见的用法，揭示其原始意义(针对中性人)和正统(区分性别的)解读之间的差异。认为必须从圣训和信徒中流传的诸多故事中，寻找更完全的、具性别特征的关于火狱这一主题的讲述。

里法特·哈桑(1991:93—96)指出，不管对圣训可靠性的学者式怀疑多么有根据，但其中"个人和宗教部分"(出处同上:95)有着无可争议的重要性，这些传统中浸透着男人和女人赋予的主观意义。卡罗琳·沃尔克·拜努姆在对符号的复杂性所作的重要研究中注意到："……不仅是有关性别的符号，而是所有符号都出自'性别的'使用者的经验。如果不问某个符号对谁有什么意思的话，就不可能问一个符号——**任何**符号——有什么意思？"(Bynum，1986:3)

妇女的天性和可怕的后世生活成为男性热心谈论的话题，不只是中国伊斯兰教的传统（见1章2）。在巴基斯

坦，《先知的妻子》这本小册子发行量很大，提供给学校和公共图书馆。书中有以下描述："他（先知）坦率地告诉聚会者：'我在火狱中见到的大多是女人。'人们问：'噢，主的先知呀，为什么这样？难道她们否认主的存在？'他答道：'女人对男人忘恩负义。男人总是尽自己的义务，但只要一次没有尽到，女人就会骂他们说，我们从没在你们那里得到任何好处。你们没给我们脚镯、手镯或漂亮的戒指'。这清楚地证明圣人最关心女人在后世获得拯救。"（F. H. Malik, 1966: 38—39）火狱烈焰中受熬煎的主要是女人这一解释广泛流传。小册子作者在妇女不知感恩这一题目上大作文章，勾勒出懦弱无能的女性形象，其重要职责是生儿育女。这与马力克所定义的"性别个性（sex individuality）"吻合（同上：44）。为了今世幸福，确保后世灵魂得救，女人必须依靠男人。"他［先知］在另一场合说，如果一女子不与其丈夫住在一起，她就无权得到生活费，在某些情况下甚至得不到嫁妆，她的位置就落到了地狱里"（同上：43）。

马力克引述的先知穆罕默德所见火狱情景，在中国逊尼派传统著述和信徒话语中同等重要，同样频繁引用。17世纪末回族学者马注写道："经云：'地狱因女人而造。'又云：'地狱纯是妇人。'何不惧哉！"（1988年重印本：429）马注的解释是，许多女性灵魂原本为男人，他们的无知导致其堕落，"男子无学，一总叫作妇人"（同上：429），前面已有介绍（1章2）。但也无法提供安慰，因他对堕落的界定是变为女性。不过，他较早提出将妇女精神方面的"弱点"与无知联系起来的重要解释，无知识要比认为女人缺少安拉赋予的特性好得多。具有重要意义的是，马注对先知所见火狱中多为女性的独特解释，已写入女寺课本的前言中：妇

人在火狱，因为她们遇到与履行宗教义务有关的问题时无处可问，无人可问，而履行宗教义务是穆斯林获得拯救的生命线。

像弗雷多(1980)研究伊朗什阿村穆斯林时注意到的那样，妇女的天园概念远不如她们对地狱的描述那样清楚。是否中国传统宇宙观中女性近“地”远“天”的观念增加了妇女与天园快乐的疏离感？伊丽莎白·克罗尔探讨中国妇女发展失败的原因(1994)时，提出必须考虑更深层的文化因素，妇女的焦虑和疏离感很可能源于本土传统文化中的阴阳、天地二维宇宙观。研究妇女发展典型和发展经验时，克罗尔查阅了性别平等资料，分析了最著名的“妇女能顶半边天”的口号。克罗尔认为，妇女难以认同天的概念，是因为这一正统观念源自象征的社会领域，其认定的性别人格、品性和社会作用诋毁了女性。

克罗尔认为，当中国共产党大张旗鼓宣传半边天权利并努力使其成为现实时，妇女的实际生活和预期寿命并未达到乐观的预期水平（鲁茜恩·佛 Lucian Pye 称之为必要的乐观主义，1988)。妇女仍处于疏离状态，是行进队伍的看客，象征符号，不是全身心投入的成员。父权制的影响，不平衡的经济发展政策下的发展项目，在特定性别生命周期中的体验，都是影响妇女状况的决定性因素。在由婚姻大事限定的生活框架内，女子充满了期待与希望，似乎有无限多的前景，直到结婚打破这一想像，热烈期盼的未来一下子变为琐碎的家务劳作。家务劳作限定并浓缩了女性的生命周期(Croll, 1994: 205—212)。女人的世界真的与世俗的婚姻关系、与母子情感维系的家庭（women's ‘uterine’ family)绑得那么紧，以至于无法和扩张的、乌托邦式的父系

观念体系匹配，甚至不能通过想像神圣领域的公平来实现性别和权力关系的最后超越吗？

3. 女性美德的地位

在穆斯林社区，即使对最真诚的精神平等主张也有不同的解释。每当谈起妇女在伊斯兰教中的地位，普遍引用的圣训和变化的阐释就成为讨论的一部分（亦见本书第1章2，刘智的阐释早在1710年就有了一点变化）。不是把妇女的虔诚提升为伊斯兰教的积极力量，就是对妇女争取精神平等的希望作出承诺。男性穆斯林一旦感觉有人批评伊斯兰教对待妇女的方式，就会提出被认为是伊斯兰核心的格言，作为妇女可以达到希望的精神高度的证明——承认她们是可敬的。妇女则以富有战斗性的口吻引用这一格言：不仅强调女性的精神潜质，而且强调女子比男子优秀。不平等的事实与妇女获得更高评价的可能性相比，已变得不重要了。更具独立思考精神的妇女说，封建态度和处于守势的男人不再为她们去天堂的道路设置障碍了。

刘智书中“一贤妇人贵于男子千倍”的说法在现实中常被另一种说法代替：“一个清亮的女人胜过一千个清亮的男人”。强调女人的虔诚极为可贵，因为对为人妻为人母的女性而言，达到高标准的虔诚面临千倍的困难。另一种说法与此不同：“一个清亮的女人胜过一千个没教门的男人（一个虔诚的女人胜过一千个不虔诚的男人）！”河南一位年轻阿訇告诉我们这一翻译是正确的。在该说法中，男性的优越如此沉重地压在妇女心头，即使最虔诚的女性，

也只有在男人不虔诚时才能占上风。

不同说法强调之处的差异有助于理解女人男人本性的概念，难以觉察的细微的意义差别表明其固有的性别定义不变。如果女人超越了那些阻挡其精神提升的障碍，她的品性就贵过男子千倍。还可以这样推论，信仰的力量如此之大，以至于女人达到一定高度，也可令周围一切，包括男人臣服于她（虽然有人坚持认为这些男人是因无德而"女性化"，沦落到低贱状态）。这一话语隐藏的前提是，信仰有性别之分，妇女是象征——无论是品性高洁者稀少，还是处于性别等级制附庸的地位。通过提高虔诚妇女地位这一激烈的颠覆方式，向未能坚持阳性特质的男人显示其面临的危险。早期知识分子（见1章2，马注和刘智）认为，罪预示男人的女性化（阴性增多）。这些著述强化的主要信息是，女人不同于男人，先天的性别差异形成了牢不可破的精神道德差异。

正统伊斯兰教的宇宙论建立在女性服从世俗的神圣的金字塔秩序的基础上，很容易与阳尊阴卑的观念体系共处。重子宫重家庭认同，女子天性专注于家庭，男子天性注重精神追求，肩负教化任务，这些基本观念使妇女在两种思想体系中均受限制。妇女好像既无法成功地征服共产主义天堂中属于自己的那一份，也不能信心满怀地面对后世命定的生活。只有大学者马注给了她们一丝希望，他断言，如果妇女顺从的话，即使没有或没能很好地完成穆斯林应完成的基本功课，依然有可能登上天堂（马注，1988年重印：265）。如果出现疑问，妇女总能依靠这个希望，即通过努力尽为妻之道获救。

在特定的历史条件下，中国穆斯林用可称作父系信仰

的观念建构起回族的记忆。该记忆的误区是性别（第8章）。祖先的归属决定了穆斯林社区关于妇女精神状况、精神提升、后世进天堂或下地狱的观念。关于族源的回族传说讲穆斯林士兵在唐代来到中国，为了让他们留下，把汉族妇女献给他们作妻子。这些妇女学做穆斯林饭菜，适应丈夫的生活方式。当她们抱怨自己不会说回回话时，得到的安慰是关系不大，"吃回回饭，不必懂回回语"(Li Shujiang & Lucker, 1994: 249)。这个故事的意义何在？回回语是表达信仰的语言，是《古兰经》的语言。在面对神圣时，这些女人实际上是聋子和哑巴。她们被标明承担世俗生活任务，因为她们不是信仰的"真正传人"。另一个经常讲述的故事表明女性美只能显示给法定的观看者——丈夫（Li Shujiang & Lucker, 1994: 337—339; 第9章）。

这里的性别建构是操持家务的妻子，养育子女的母亲，其功能是在皮逖特（Peteet, 1993）所称的被围困的抗拒文化（besieged resistance culture）中成为理想社会构图的必要部分。讲述妇女生活故事变成了强化群体身份认同和群体记忆的"德行评论"，面对忠诚于族群必须胜于其他的群体期待，妇女尤其感到难以抗拒和无法改变。

然而，对这些故事另作解释是可能的。在阐释穆斯林通过遮蔽保护女性美的观念时，法特娜·萨巴赫（1984）认为，这些观念具有普遍性。中国回族传说证实了这一点。对中国伊斯兰文化而言，该观念的中心是被动和顺从，虔诚的男女穆斯林是这些品质最完美的典范。萨巴赫认为，谦恭向主是穆斯林文化秩序——信徒宗教责任的要义，必须谦恭地坚持对《古兰经》的权威解释。因此，改变正统行为规范是比德尔，在这样的背景下，比德尔可理解为背离正

道，甚至是异端。

伊斯兰教神圣世界的基础是安拉的至高无上，时间和空间都为展示安拉——万物的主宰、创造者服务。世界上没有什么能逃脱特定的等级制和不平等的性别关系。这一秩序是不可质疑的。"在被引领前往的地方，女性和男性最终的结局并无二致，不同的是他们生活运转的中心。男性围绕的中心是安拉的旨意，女性围绕的中心是男性信徒的旨意"(Sabbah，1984：118)。

根据正统模式，"反转连接(inversion-linkage)"将安拉与信徒间的等级制关系延伸到男女之间(Fatna Sabbah)。这一精神概念和社会法则渗透一切，无所不在。任何别的企图，例如，女人质疑男人支配女性身心的权力，必将被视为违背安拉的旨意。萨巴赫的分析解释了妇女为何被排除在信仰领域——另一现实世界——的话语参与之外，因其话语全是正统主题。话语的范畴是"权力、合法性、支配性和集体领域"(1984：64)，其中清真寺是最鲜明的标志。女人必须等待男人的启蒙，像里查德·安敦(1989)所谈约旦穆斯林社区的情况那样，只要觉得所讲内容与女性有关，伊玛目就劝告参加聚礼的男性转告他们的"女性家人"(她们不能进清真寺)。

在这样的背景下，中国清真女寺和女阿訇就成了宗教及其制度变革动力的有多种解释的象征，妇女在影响宗教变革中的作用，已经向权力、知识、知识的仲裁以及社会的精神的平等要求之间的关系发起了挑战。以女人为中心的宗教场所的存在或丧失，提出了未来需更全面探索的问题，即宗教对个人的肯定，怎样提高了穆斯林妇女在社会、政治生活方面成为更强角色的期望。

女寺：丧失与缺席

女寺作为学习、礼拜、精神认同的场所，对女人的重要性特别明显。在北京著名的牛街清真寺附近与穆斯林妇女交谈、观察时，妇女不能参加集体礼拜这一话题始终贯穿其中（1995年秋，1996年春）。

穆斯林妇女曾有自己的礼拜场所。最早的清真女寺坐落在寿刘胡同，距牛街清真寺不远，1922年开办。此后修建过4座女寺。1949年，北京穆斯林有46座清真寺。1956年80座，其中18座是女寺。1958年清真寺的数目达到了顶峰，共计149座。但同年开始的政治运动中一些清真寺被关掉，寿刘女寺是其中之一。它被改成幼儿园，文革中又变成工厂，1978年以后又改为回族幼儿园。

在牛街清真寺背后，一位43岁的女摊主抱怨不恢复女寺给她和周围妇女造成不可弥补的损失。她们向有关部门提出重开女寺的申请一次次落空，已证明没有希望了。她的母亲曾在女寺寻求精神慰藉，她姐姐少女时代曾跟随受欢迎的黑阿訇学习阿拉伯语和礼拜知识，她幼年曾仰慕女寺的宽敞雅洁、为自己不久可像姐姐那样激动不已，现在却被一所市幼儿园占据。

这位妇女显然非常气愤，难得有一位顾客光顾，她却不管不顾。她说："等我老了，到哪儿礼拜？"当被告之牛街清真寺负责人讲妇女懂礼拜知识，愿意在家礼拜，如果需要，国家资助的大清真寺已在后面腾出一间屋子，可供40至60位妇女礼拜。这位妇女发起火来，她说在那个清真寺里她感到不舒服，这座清真寺从来都不是她们的。不要错

误地以为妇女了解自己的宗教功课，她们并不了解（访谈，1996年6月北京）。北京穆斯林妇女曾有自己的女寺，现在既没女寺也没女阿訇。

"没有清真寺，没有女阿訇，谁来教妇女们"，这位妇女继续说道。妇女如此无知，孩子们怎么学习？"很快完了"，她这样谈自己的信仰。这里的妇女曾拥有一座她们自豪地称之为自己的清真寺，一位女阿訇——其学识象征着所有妇女的学习权利，女寺是她们的精神家园，如今她们感到被剥离了。在金碧辉煌的牛街清真寺，妇女只能以边缘人的身份存在，这越发使她们感到自己的弱小无助。她们的权利没有成为妇女合法权益的一部分，因这些权利属于宗教领域，根据无神论的妇女进步定义，宗教信仰是桎梏。

关于妇女礼拜场所——女寺权利的论争，不仅涉及伊斯兰父权制，也与世俗机构有关，对妇女在非世俗领域的平等要求，其反应是矛盾的。

向往天园

天园之于穆斯林妇女，是否像以上分析显示的那样遥不可及呢？女人需要男人作中介代表她们与真主沟通吗？郑州的杜阿訇认为，妇女可以直接与真主沟通，无需任何男性作中介。她说，妇女依靠自己的礼拜与真主沟通更好，更有力量。妇女是自由的（访谈，1996年10月）。郭阿訇坚信，在重要问题上真主直接与妇女交谈。阿丹和好娲吃了智慧之果，为自己赤身裸体羞愧时，是好娲得到真主的指示，并转告阿丹遮盖"羞体"（访谈，1996年10月）。

中国穆斯林需要女寺和女阿訇。大新庄女寺单阿訇一

遍遍重复：男人有礼拜的地方，女人没有，什么道理？女寺涉及的不仅仅是权利问题，而是没有它们妇女会迷失。女阿訇都会这么讲，获得拯救是女人自己的事。杜阿訇认为，只有女阿訇懂得妇女必须克服的困难。该坊女信徒都同意这一看法。

在阿訇起精神鼓舞和领导作用的地方，在郑州、沁阳、周口、大新庄等女寺，在阿訇的学识吸引妇女的任何地方，都能感受到同情怜悯、乐善好施、虔诚清净的氛围。女人去礼拜，因为她们觉得与阿訇很亲，可以向她寻求情感慰藉，诉说家中问题，或请她讲解《古兰经》中的疑难。信徒支持下的清真女寺洋溢着温馨，是妇女经常来往，甚至终日盘桓的地方，她们到这里学习宗教知识，作礼拜，寻求慰藉。这种氛围与男寺常见的保持距离的等级制或对阿訇的毕敬毕恭完全不同。来访者看到紧邻的女寺和男寺时，都会发现男寺建筑总比女寺雄伟，装饰更华丽，院落更大，更宽敞，更靠近中心位置。男寺获得捐助的范围，显示其影响的空间，宽大的接待室和办公室营造出一种拘谨的氛围，强调着清真寺的传统家长制及坊内的社会精神等级。

从西方女性主义宗教研究角度比较男寺女寺的氛围是非常有趣的。维吉尼亚·萨皮罗（Virginia Sapiro，1994）分析女性神职人员对教会影响的变化时，注意到她们对妇女的影响：使女性在精神上更亲近、更认同教会。女性神职人员较低的地位拉近了神职人员与信众的距离；性别等级制的打破可能进而导致制度化等级制的崩溃（Sapiro，1994：204—205）。在女阿訇领导的女寺中可观察到类似的情况：不拘礼，乡老、阿訇、礼拜者之间关系密切，彼此十分熟悉，所有这些营造出非等级的、开放的、亲属型的社区。

小规模女寺社区的精神体现在亲属术语的使用中。在郑州民主路女寺，郭阿訇的海里凡是来自农村的年轻姑娘，她们称郭阿訇师傅奶奶。这称呼把对郭阿訇学识的尊敬和对老年妇女的亲热称呼合在一起。

张大姐是郑州北大女寺年已七旬的看门人，她的声音里充满了对女寺的感情和自豪。张大姐所以乐意为她的阿訇做事，是因为她的阿訇有学识、品性高洁，受人尊敬，有独立思想。张大姐完全与**她的**清真寺和**她的**阿訇站在一起，密切关注与相邻男寺的紧张关系。她的丈夫已去世，四个孩子都已成家，忙各自的事情。张大姐对自己不依赖儿女很满意。女寺会照顾她的一切需要，她可以安心地把全部注意力放到后世上。她参加上午的阿拉伯语和礼拜知识课，这令她作礼拜时有信心，有乐趣。她告诉我她曾经很无知，现在她可以找杜阿訇倾诉她的烦恼，询问拿不准的事情。她过去想到死后的命运就害怕，现在可以睡安稳觉了。她从没这么幸福过(访谈，1996年10月)。

女寺一般较小，显得拥挤，多点喧闹，比男寺更像家，人们彼此熟悉，组成相互信任的社会网络，再加上女阿訇的职位相对较低，学识不那么渊博（与男阿訇相比），诸种因素令信仰的发展根植于妇女世俗生活世界的延伸中。女性进入男性统治的领域后，宗教的功能、职责范围发生了性别转换，她们与自己的精神之源的距离也开始缩短(Sapiro，1994：201—205)。女阿訇的作用是，促进礼拜者与真主之间的联系，而不是让一个高贵的指导者代替这种联系。

在异文化环境中生存并保持自己独立的文化身份，必须吸收妇女参与，通过她们传承处于文化认同中心的精神

道德价值观。但情况一直在变，变化还在继续。打上妇女印记的变化包括，妇女们主张社区的身份认同探求必须包括妇女的期望和参与。

戴建宁谈到了异化问题，因清真寺完全是男性的领地，穆斯林妇女不能进入，她们的心理受影响，灵魂和人格被抹杀。他还注意到妇女不参与宗教组织、神学思考和阐释与妇女的社会顺从间的密切关系（奥佛尔玫耶在对中国有组织的宗教妇女参与情况的观察中也提出了同一观点。Daniel Overmeyer，1991：92—93）。

但是，正像我们的研究试图揭示的那样，自我放弃和牺牲在穆斯林妇女生活中并非未受到挑战。如奇哈齐西（Chhachhi，1991）、拉茨莱格（Lazreg，1990）、麦合迪德（Mehdid，1993）等人指出的那样，国际范围内持久的均质化的妇女观，把妇女建构为被动受苦的形象，使其成为一个攻击对手的方便武器。在敌对的国际话语中，伊斯兰教成为被攻击的对象，但与更为复杂多样的现实不符。在穆斯林国家，不仅非殖民化力量，社会政治经济的发展，本地女性主义的要求和内部变化，为女童打开了学校的大门，也为妇女打开了进入学术生涯的通道（Margot Badran，1991；Laal Jemzadeh & Mills，1986；Kamalkhani，1993；Tlhidi，1994；Yazbeck，1985）。在中国穆斯林社区，像我们展示的那样，支持不同程度、不同目的的妇女教育。我们认为，差异反映的是处于不同状态的各种利益和挑战。在一些地区（如西北和西南），妇女在社区和国家间处于被动状态，表现为政治的象征性的顺从；在其他地区（中原和受其传统影响的地区），民族和宗教政治身份的不同格局，宗教教育和宗教组织传统，环境的和来自国家的平等压力，令妇女作好了坚

持要求更大自主权的准备。权利已不仅是学术界争论的问题，而更多表现为对妇女拥有自己的宗教生活场所的伊斯兰精神的坚持，是不断创新的比德尔，这种创新精神将使整个穆斯林社区更加丰富多彩。

第四部分

社区、选择和宗教皈依

第11章

阿依莎：皈依叙述和集体生存

本章我们的讨论转向盖尔·荷夏特尔（Gail Hershatter，1997）所说的“民族背景”，必须对此有所了解，才能完成重建历史的任务。也就是说，必须了解事实、事实的制造者、以及占支配地位的解释声音，如何在敏感的充满转弯抹角挑战的“权力领域”交互作用，形成“历史”。讨论的特定背景是1995年10月我们在西北一个穆斯林社区的访谈。与当地阿訇长时间的交谈中，我们得到一份内部交流资料。该资料讲述几年前该社区一位皈依伊斯兰教者的故事。我们的目的是表明，从田野工作者的观点看，集体记忆的再现、传播和保存多么不稳定，有多大的任意性。

玖恩·司各特认为，书写历史时，必须重视隐含于事件叙述中的内容，即“文本自身内在的各争斗力量的正确意义”（转引自芭芭拉·约翰逊，Scott，1988：17）。重视文本（text）[1]和文本内在的含义（textuality）使读者/人种学者“发

[1] 西方学者对文本（text）有不同的理解。后女性主义（post feminists）和后结构主义（post structuralists）的文本概念不仅包括文字资料，还包括口述资料、实物资料等。

现"文本内的多种意义。按照司各特的方法，通过辨析文本中一致的和矛盾的倾向，解读显在的、潜在的或被否定的资料，其"内在差异"显示出文本中的多种声音。它告诉我们，必须在"抗同化"的回族历史背景下小心"解读"资料。"抗同化"一语借自回族学者白贵（1991；也见 Jonathan Lipman 的中国西北汉族与穆斯林冲突的历史背景，1990）。

探索不同的意见与差异，研究形成历史的记忆传递的局限，学者必须对作为"秘密"的民间版本可能会如何改写和传播保持敏感（见 Rubie Watson，1994）。在宁夏一个清真寺与阿訇交谈时，他反复强调，没有任何东西可以阻挡真正的信仰，为证实这一点，他让我们看本社区穆斯林阅读的一份内部资料。该资料讲述一个汉族年轻姑娘皈依伊斯兰教的故事，作者是本社区的穆斯林。虽然这是一份内部资料，但其谨慎的写作风格，对党支持恢复宗教生活的感激和赞美，使其合乎时宜，有可能通过我们传播。

在我们的人种学研究中，不仅历史背景和敏感的文本分析，还有西方研究者在一个相当封闭的政治文化环境中的个人体验，限定着解读文本"内在差异"的任务。在研究过程中，作为人种学者，我们成为文本所处的社会关系的一部分，这是谨慎合作的独特成果。

1. 解读抗拒文化文本

1995 年初秋一个寒冷的傍晚，我们（一位回族学者，一位非穆斯林西方学者）来到灵武。

从宁夏银川到青海西宁，沿途回族穆斯林村镇中普遍

存在着宗教危机感。阿訇们对传统穆斯林生活的世俗化忧心忡忡，年轻人信仰淡化，积极参加宗教活动者年龄老化，犯罪率增高，经济落后，宗教教育不受重视。但为解决这些问题所作的积极努力也给我们留下了深刻的印象。努力通常源自清真寺和伊斯兰学校，学者和阿訇通力合作，寻找恢复信仰、增强团结的方法。在宁夏回族自治区、甘肃、内蒙古，对妇女教育的普遍关心有特殊的背景：女教育工作者位于宗教/世俗教育的最前沿；在更激进的传教活动中，妇女是先锋队；激进伊斯兰教派中的妇女虽然坚定地认为妇女的主要角色是作受重视的可敬的助手，但也要求将她们的影响超越家庭院落，扩展到整个社区。

我们到灵武时，正值周末。先打电话与县妇联主席联系，但她不在镇上，我们只好留言，小心翼翼地开始工作。找到本地清真寺的田阿訇后，我们出示介绍信，证明身份，加上调研者之一的回族穆斯林身份，我们的访谈进行得十分顺利。参加谈话的至少有十多人，都是好奇的海里凡。在长时间的交谈中，涉及了信仰淡化、宗教教育改革等问题。谈到中国伊斯兰教振兴的希望及妇女的作用时，我们听到了阿依莎的名字。这是我们第一次听到这位女阿訇的事迹。阿依莎因皈依伊斯兰教而声名远播，但也因此而遭唾骂。

维拉·舒瓦茨在研究受压抑的历史选择时写道："生活在妥协中，他们学会了在字里行间阅读，在字里行间写作，在字里行间生活"（Vera Schwarcz，1994：47；也见 Watson 书中其他人的论述）。

人种学者的参与证实"权力缩影"(microcosms of power)无所不在。权力缩影解释了官方叙述与民间文本之间的关系，研究因之变为对受压抑的生活选择文献的辨析。由于

宗教信仰在世俗思想体系内的竞争地位，基于回族民族性演变基础之上的研究更为复杂了，因此，民族志学者不可对中国国家政权的性质和影响作简单的假设。

我们对文本的解读由以下几方面构成：第一，作为集体声音的叙述，表达了抗拒文化概念和自我定义；第二，作为（由父权制认定的）宗教信仰胜利的证明；第三，作为妇女解放模式冲突的一个场所；第四，作为妇女自主性的一个引证。

女主角春香1972年出生于宁夏回族自治区灵武县一个汉族家庭，母亲去世很早。她8岁到灵武县城上学，中学二年级时因贫困辍学，前途无望。她是怎样不仅成为一名穆斯林，而且成为令人尊敬的阿訇的？

给当地清真寺干活（粉刷墙壁）使春香与穆斯林社区有了密切接触（小册子没有说明这是偶然的相遇，还是春香刻意寻找与穆斯林接触的机会）。她开始阅读伊斯兰教读物，接受伊玛目及其妻子的指点，时机成熟时，她被接纳人教，阿訇选择阿依莎作为她的经名。因为害怕不洁食物的玷污，她拒绝吃家里的非清真食品，差点儿饿死。1989年，在伊玛目的支持下，她到内蒙古呼和浩特市接受阿拉伯语和伊斯兰教育。1992年返回灵武，受到穆斯林社区的热烈欢迎。如今，她教年轻的海里凡学习伊斯兰教知识，成为成功皈依的典范。她的家庭拒绝承认她，不允许她跨人家门。这是故事的梗概。

文本的作者是一位名叫马廷献的哈吉，经名达乌德。这位哈吉在当地穆斯林社区小有名气，足以承担记述阿依莎事迹的敏感任务。敏感是因为强调皈依胜利时不能过分，要保持一种平衡，避免有关部门反感。作者数次强调

说，写作期间他得到整个穆斯林社区的支持，他需要不断同社区里的人商量。因而，这里捕捉到的是社区的集体声音，而非作者一人的言说。

小册子共48页，内部交流，完稿时间为1992年12月底。封面有阿拉伯文和书名《阿依莎传奇》，副标题为"一位年轻姑娘皈依伊斯兰教纪实"。简短的前言介绍了汉族姑娘皈依伊斯兰教并成为阿訇的极不寻常的故事，接下来用10个短章详细讲述春香皈依伊斯兰教并成长为阿依莎的过程：进教前的先兆，心灵上的启迪，清真寺的见闻，进教的当晚，生活上的磨难，天下穆民是一家，工夫不负有心人，阿依莎回来了，阿依莎回家探亲，阿依莎是大忙人。结束语很短，感谢党的政策，肯定穆斯林社区对社会主义原则的拥护。

值得注意的是材料的组织，有一点十分有趣且耐人寻味：只有最后三章的题目提到主人公的名字，那时她已从内蒙古回到家乡，完成了穆斯林的全部启蒙教育。在此之前，她的在场只是一个过程的证明。这一过程是：灵性引导她进入清真寺；与世俗社会发生冲突；穆斯林社区的支持令她得到补偿。

抗拒文化的集体叙述

回族作家张承志对大西北回族穆斯林生活和信仰的解说(见《心灵史》,1991)十分感人。穷乡僻壤，风景凄厉，代代饱受贫困折磨和压迫的人们栖居于此，只有绝对忽视部分需要才能使痛苦稍稍缓解。饱受磨难的人们身心如此疲惫，夜晚也不能给他们以抚慰，只是用暮色将他们包裹起

来。此时，孤独的观察者那凝视的目光被一线灯光吸引，光来自清真寺半开的门。就像漆黑的夜色被日光溶化一样，信徒们开始向那里聚集，参加给他们安慰的礼拜。张承志告诉读者，在这片土地上，只有相信神圣存在和绝对公平的信仰可以扎根生长。

当我们把阿依莎的事迹当作集体声音的讲述解读时，我们的解析受司蒂文·哈瑞尔和杜·格莱尼著述的影响。我们也从朱利叶·皮逖特的研究和周雷(Rey Chow)的分析中获得了重要理论依据。在人类学家司蒂文·哈瑞尔(Harrell，1996)的框架中，处于"中央"的汉族政权推行(儒家)文明化计划，56个少数民族(哈瑞尔称其为"边缘民族")的等级排列，是按照其距中央定义的文明社会标准的远近决定的。

杜·格莱尼认为马克思、斯大林和西方的民族划分模式均不能用来解释中国回族穆斯林的身份，回族穆斯林的身份是穆斯林传统与主流社会政治经济文化间不断对话的结果。不仅反映了中国穆斯林社区重要的多元化，而且反映了不同时代中央政权为确保政治现状而进行的程度不同的干预(Gladney，1991，1995)。

朱利叶·皮逖特在其论著(受到Mina Davis Caulfield的影响)中着重使用"抗拒文化"概念，分析那些被占统治地位的较大系统解除力量的争取自治的社会。她的见解与我们的分析有关。她认为，尽管在官方编纂的历史中没有踪影，这些社会通过讲述自己的黄金时代和持久存在的重大意义，重新创造理想的文化，从中获得群体认同。故事讲述因此有了意义，成为表达抗拒文化的媒介、自我定义的理想化的集体版本(Julie Peteet，1993)。皮逖特所讲的抗拒文

化背景，是后殖民时代阿拉伯穆斯林国家，而中国穆斯林认识到他们自己所处的政治文化环境，是中央政府系统中平和的多元文化主义，这令我们必须重视对处境有自我意识的少数民族重新创造理想的穆斯林文化的过程。

周蕾很好地表述了这一动态过程，她说："种族性表达的是社会体验，它不是一下子完成的，而是在此基础上不断进行连续的、经常是冲突的重建。"(Rey Chow, 1993: 143)

我们读到了什么？

虽然文本强调真主通过明显的征兆选择了春香，但她"天生"追寻真主的倾向是在与灵武穆斯林社区的接触中得到强化的。

每日在清真寺进行的信仰表达感动了这位年轻姑娘，通过叙述者之口，她评说人们坚持礼拜的尽职尽责和一丝不苟；她惊叹信徒在礼拜中表现出的和谐、团结和目的的一致性。再三强调信徒虔信自己的行为富有意义。

16岁（有权选择自己信仰的法定年龄）的阿依莎第一次远离家乡，到内蒙古的呼和浩特去，她易受伤害的处境（孤身在外，前程未卜，陌生人，因不知面对何种境况忐忑不安）更好地证明，联结紧密的穆斯林社区网遍及各地。田阿訇细心周到地保护社区成员的利益，确定阿依莎在家人不知道的情况下离家不违法后，他开始与呼和浩特的新城女寺联系。在呼和浩特，阿依莎受到慷慨的穆斯林社区的欢迎，田阿訇的介绍信打动了那里的人们，他们接纳了她，为她安排食宿，教她伊斯兰教基本知识，给她有益的劝告。阿依莎在新城女寺和呼和浩特郊区的一座女寺学习三年，掌握了基本的伊斯兰教知识和基础阿拉伯语。当地穆斯林社区为她支付学费，清真寺乡老张福恩和他的妻子让

她住在家里，为她提供日常所需。

在了解与阿依莎有关的决策，如宗教教育安排，处理非穆斯林社会对汉人皈依伊斯兰教的敏感反映等问题时，我们看到明显的性别等级制的存在。决策者是男人、男阿訇。他们的妻子（师娘）、女教师（教长）、穆斯林社区富有同情心的女人是助手；她们为阿依莎擦干眼泪，在她困难的时候为她提供支撑，教她学习基本的阿拉伯语和礼拜知识，给她道义上的支持和劝告。分工和垂直的权力关系，均按具有父权制特色的男女性别秩序清楚划分，同时与顺从真主旨意的象征世界联结在一起（见 Sabbah，1984；Mernissi，1991）。从阿依莎的观点看，她的选择或许是由一种家长制代替了另外一种，这种家长制实在、高效、充满爱心、有改革能力。与此分析相关的部分，是穆斯林所讲的“天下回回是一家”，无论在灵武还是在呼和浩特，阿依莎得到的关照、支持，感受到的温暖和慷慨令她欢欣鼓舞，由此可推知，她以极大勇气和坚定信念逃离了冷漠、失落和空虚。社会学家格雷尔（Greil）和鲁迪（Rudy）注意到，在“皈依引起社会角色剧变的地方，皈依会牺牲体面的社会地位”（转引自 Robbins，1992：82），情感联结作为群体外纽带的“平衡器”起作用。宗教社区织成的“社会之茧”，在成员和非成员之间造成了有效的“边界控制”（boundary control）（Robbins，1992：83）。在阿依莎的实例中，边界控制靠伊斯兰教仪式和饮食禁忌强化。

宗教信仰的胜利

故事叙述人马廷献强调阿依莎皈依的特别之处。他解

释道，导致她皈依的原因极不寻常，不是常见的与穆斯林通婚或感情上出现了真空。马先生认为，最打动人心的是汉族姑娘春香变成穆斯林阿依莎的愿望发自内心，是为信仰而信教（马廷献，1992：2）。

阿依莎的故事讲述了她童年时期显示的各种迹象。用记述人的话说，安拉早就在一个尚未成熟的灵魂中播下了长成伊玛尼（信仰）的种子。12岁时，她梦见红色的星星从天上落下，进入她的心里。每次被迫去佛教寺庙，看到塑像就反感；后来，她拒绝到庙里上香。她小时候就很愿意和回族孩子在一起。很小她就能认出阿訇，而且会用阿訇称呼他，虽然谁也没告诉过她（马廷献，1992：4—5）。

记述人煞费苦心地指出，春香是在她自己的信仰驱使下到当地清真寺——县城清真大寺——寻找精神指导的。在田阿訇的安排下，他的妻子田师娘担当起教导春香的任务。田阿訇要求阿訇奶奶先教她作大小净，然后教她念"清真言"（同上：20）。这样，她熟悉了净礼仪式，学会讲清真言："万物非主，惟有安拉，穆罕默德是主的使者。"

在田师娘家学完最基本的知识后，春香被赐予经名阿依莎。阿依莎是先知最年轻最富影响力的妻子，被中国穆斯林尊为"穆民之母"（马廷献，1992：21）。

进教当晚，阿依莎诚心诚意地行净礼，跟着阿訇礼拜。故事写道：她那温柔俊美的表情告诉人们她的喜悦。她默默地祈祷："真主啊！造化我的主啊！普慈特慈的主啊！您的小穆斯林阿依莎在呼唤您，向您真诚的求告：在您的恩赐保佑下，今天我成了您的新穆斯林。真主啊！求您看守我！调养我！襄助我！护佑我！使我成为一名忠实的穆斯林。"（同上：27）

伊斯兰教知识被描绘为具有改革力量，对穆斯林而言是神圣的，因此需要保护；对不信者而言是“有毒的”，因此需要防卫。越过这一边界会永远改变越界者，引起结构性紧张（Mary Douglas，1970）。当一位上年纪的穆斯林给春香一本小书（《她为什么信仰了伊斯兰教？》），并告诉她小心保存，不要让她父亲家的东西碰到，从这一刻起，阿依莎成为真正穆斯林的旅程就开始了。阿依莎的父亲认为阿依莎中“毒”了，但阿依莎吸收了这一“毒素”，认识到它的“正确性”。她迈出了决定命运的一步，跨过边界进入另一世界。对信徒来说，这是一个神圣的、赐予生命的世界，对她父亲的汉族传统世界而言，它是危险的、甚至危及生命。

考验

阿依莎信教之后，她家的生活与她自己选择的道路之间的鸿沟不断加深。她必须捍卫自己信仰的纯洁性，最重要的是遵守饮食禁忌、放弃祖先祭祀仪式和传统忠孝思想。她因为当回民，也因为放弃祖宗祭祀仪式、改用“布棺材”（指穆斯林葬礼用白布裹尸不用棺材）遭到家人和朋友的唾骂。但她宁可挨饿，也不愿玷污信仰。一位回族餐馆的老板向她伸出了援助之手，她为这位老板工作，获得清真食物。当父亲不许她外出工作时，她差一点儿饿死。

田阿訇和他妻子及时伸出援助之手，给她到遥远的呼和浩特伊斯兰教学校学习《古兰经》的机会，拯救了她，使她不至于以身殉教。她成功地完成学业，获得阿訇资格。回到灵武后，她父亲因重病卧床。她去看望父亲，并请他原谅自己，但她要求不要“伤我的伊玛尼”（伤害我的信仰），并

且想让父亲在去世前转变信仰（同上：44）。她父亲仍拒绝承认皈依伊斯兰教的女儿。阿依莎凭自己的能力当上了阿訇，尽力在经济上支持父亲，不过只能把钱放在门外，因家里不让她进门。父亲去世后，她拒绝遵奉汉族要求孝子嚎啕大哭的习俗，再次表现出虔诚的信仰（访谈，1996 年，呼和浩特）。

冲突的妇女解放模式

皮逖特和考尔菲尔德认为，性别建构是抗拒文化想像的肯定过程中一个必要部分，妇女生活故事成为具体体现文化理想的"德行评论"（Peteet，1993）。妇女因此成为保护理想文化的关键（通过教育和灌输），但这种文化还必须防备女人（将她们排除在宗教和政治权威地位之外）。莫尔维特·海腾（Mervat Gatem，1993）、瓦伦丁·莫甘达姆（Valentine Moghadam，1994）等人论述后殖民时代穆斯林社会的妇女在民族主义话语中的地位时，也持这一观点。对待妇女的矛盾心理无论多么重要，都不能在本章阐述（见第 8 章），此处重要的是，作为文化价值观承担者的妇女角色隐含的另一意义。汉族姑娘春香成为回族穆斯林阿依莎的戏剧性变化，暗示了对主流社会理想的妇女观统治地位的颠覆。当然，它也反映了现实中国妇女的自主性和政府容许宗教信仰自由。

解读春香从精神和社会的随波逐流，到成为充满信念、对社会十分满足的阿依莎的变化，考虑中国社会实施妇女权益政策的背景，显示出一种对比的颠覆性的陈述：把知识、学问、自信和成就等品质赋予穆斯林妇女，而没有

将其赋予春香原来的身份——汉族家庭的女儿和无神论社会的成员。在这里，社会学的“结构可获性”(Robbins，1992:85)概念十分有用。据此，阿依莎对原环境的异化，可以理解为导致她将注意力转向另一允诺情感支持和有目的生活社会的关键因素。

叙事开始于春香从不清和精神贫乏的生活中退出，进入清真和笃信宗教的世界。但也可以把它当作一个有关改造的故事解读，通过改造，阿依莎获得了知识和地位，她因在目前的生活圈子中相对优秀而得到这一切。在阿依莎的宗教皈依中作出巨大贡献的呼和浩特新城女寺，在全国有重要位置，80年代以来，该女寺在妇女教育方面发挥着越来越重要的作用。想成为女阿訇和伊斯兰教师的女性从遥远的甘肃、宁夏、青海、山东、河南、甚至更远的南方，到这里学习，当然，也包括内蒙本地妇女。教育塑造了一种妇女观模式：有知识的穆斯林妇女为作贤妻良母而自豪，妇女肩负的家庭社会双重重担成为力量源泉，男人也敌不过她们。女性因此在社会上赢得了与男人同等的尊敬，但这种平等是不完全的。女性担起了社会责任的担子，她们在家庭中被派定的基本地位却没有改变（与女学现任校长康老师及其海里凡的谈话，1996年6月）。

阿依莎皈依的特点是经历几次戏剧性的转变和过渡。最初是半个孤儿，(暗示)不受重视；后被一家穆斯林收养，被看作家中第四个女儿。原先她没有社会目的(辍学，在餐馆打工，粉刷墙壁，干农活)，现在她有了新目标。她获得了掌握更深信仰知识的机会，成为阿訇和传授伊斯兰知识的教师，自谋生路。她从一个默默无闻的小人物，成长为宗教社区一名杰出成员。人们称赞她对伊斯兰教一心一意

的奉献，赞美她面对家庭和社会的反对以及遭受物质困难时表现出的勇气和信念。在这些叙述中，阈限造成了精神的升华和地位的提高，向主流社会对性别解放性质及方式的垄断提出了挑战。

2. 集体存活策略与个人的选择

迄今为止，我们把阿依莎的故事解读为伊斯兰教信仰胜利的集体叙述。一个受严格限制的、边缘化的回族穆斯林社区，通过一个妇女的皈依讲述自己，把自己作为真主选择的社区；认为自己的伦理准则优于本土的儒教价值观，弥补了社会空间，隐含的意思是对主流社会的一个补充；自己是真主创造的由共同信仰和目的驱动、和谐一致的社区；有决心和奉献、牺牲精神。一个脆弱的年轻女子与居绝对优势的传统力量抗争的故事，变成一个民族宗教少数战胜占优势地位的主流民族文化传统多数的隐喻。

这个故事最重要的功能是象征伊斯兰教信仰的普世性，及其对政治权力及文化权力支配模式的超越。在这一模式中，对另类的限制是合法的、文化的、空间的、临时的。从这样的角度解读，就可以把一个女人的皈依故事设想为集体提升体验的戏剧性表现，这里，“皈依”的功能是多义象征。在我们的解释中，它显示多元的有争议的现实实际的和想像的、甚至是颠覆性的变化。它也显示，集体记忆可以怎样超越逆境，从深深打动人心的信仰中汲取营养。

但我们可以在何种程度上揭示妇女的自主性？为探索

这个问题，我们转回头去，看看阿依莎的角色除有效展示妇女作为相关集体状况的隐喻标识之外还有什么作用。我们要问的是，怎样把一个从汉族非信徒到**标准的回族姑娘**的个人故事，以及对无聊、决裂、启蒙和信仰考验的戏剧化表现，当作体现个人动机和自主性的故事解读。维克多·特纳(Victor Turner, 1967, 1968)把人类现实和精神历程理解为戏剧，它造成了社会和标准化结构的阈限或未决状态。这一理论框架暗示，存在基础的急剧转移和社会角色的改变是这一逆转或提升的结果。

卡罗琳·沃克尔·贝纳姆（Caroline Walker Bynum, 1991）对我们思考的影响和伊丽莎白·克罗尔(Croll, 1994)一样大。贝纳姆在其颇具影响的著作《破裂与修复》中批评特纳的理论有性别偏见，她认为，站在女性中心的立场对中世纪欧洲女性宗教皈依的叙述进行分析，可以看出，女性生活比男性较少变化，但更具连续性，这反映出以性别设定的生命周期。按照贝纳姆的分析，有关女性阈限状态及皈依的叙述，象征的是男性生命周期造成的阈限轨道。此特称判断只对男人而言意味着阈限。

伊丽莎白·克罗尔(1994)也持这一观点。在谈及当代中国妇女史调查的不同背景时，她提出，中国妇女在征服半边天中的失败，可能由于长期存在的传统女性生命周期的结构性局限。农村妇女的生活仍然受结构连续性的制约，她们突然进入公众视野，参与公众生活，可能主要是一种标准化意识形态的结果，而非实现的政治现实。这一解释使妇女成了朱利娅·克里丝特娃(Kristeva, 1993)所讲的"边界主体"，在生物性力量左右下，她们的身体被指派为传宗接代场所，受家庭和乡土的束缚，受血统观念的支配，

而不由个人选择。

是男人写女人太多而歪曲了她们，还是我们把女人置于男人的基本生命周期中，把女人看作象征物或历史性人物，因此浸润着妇女继续处于低一等级的观点？在阿依莎的故事文本中，我们看到的既有戏剧，也有连续性，反映出阅读文本时需注意的多种层面。必须就种族和性别之间互动的复杂性提出问题，以便确定集体和个人传记交叉处的独特含义。

这个年轻女子的皈依叙述，在何种程度上可以解释女性实际生活的主体地位？我们再回到卡罗琳·沃克尔·贝纳姆与特纳关于女性皈依者生活的实际改变所产生的分歧上。

我们的确发现了连续性（涉及重新确定父权制权威的位置而非去除它）和断裂。贝纳姆的观点是，如果与男性叙述者站在一边，那么社会上处处都是戏剧（Bynum，1991：39）。但是，当我们转而采取与妇女地位一致的视角时，妇女在生活中一直处于依靠他人、受人指点的位置会给我们极深的印象。为人之女的春香，变成了阿依莎，一个精神上被监护的人、学生、被领养的女儿，成为年轻阿訇。1996年与她在呼和浩特的教师和同学交谈时得知，由于她作为非穆斯林生活多年，穆斯林同伴对她特别关照。

虽然阿依莎的背景证明恰当的概念，如“结构可获性”可以解释她皈依的某些方面，但社会学家提醒我们，在使用中不可过分扩展这一概念。罗宾斯警告说，万不可用该概念作为“动机和意向之意义分析”的替代品（Bobbins，1992：87）。

春香选择作不听话不孝顺的女儿；她选择了自己的信

仰并因此几乎饿死；她因变成回民遭受家人和邻居的白眼。信仰是她自主性的源泉，信仰给了她冲破自己所属社会规范的力量。依照这种社会规范，在中国西北政治文化结构中，回族居于边缘位置。考虑到儒家观念影响下的汉族传统社会和宁夏保守封闭的穆斯林社会关于性别地位与功能的概念，以及它们间的互动，在民族话语中理解自主性的地位必定更为复杂。前者可能包含着沃克尔·贝纳姆研究女性皈依宗教的叙述中注意到的连续性，后者给阿依莎的生活带来的却是身份的戏剧性割裂与反转，她的脱颖而出不仅是对早先限制的超越，也是一种声音的赋予，这种声音成为不断自我定义的工具。我们认为我们听到了阿依莎的声音，因为她的追求与她为了超越而加入的社会的追求部分重叠。

第12章

生活见证:在安拉的庇佑下

1. 杨慧贞阿訇·浙江——社会活动家

五十多年前，浙江嘉兴聘请了第一位女教长，清真寺办起了“清真女学”。时值抗日战争结束前夕，人民生活困苦，大量北方难民流落嘉兴。这位女教长在领导女寺教务的同时，组织“孤寡妇女会”，收养救济贫困孤寡难民。1946—1949年，她脱离教务，全身心投入救济贫困的社会慈善事业，成立了回教教养院及附属义务小学，收容老弱妇孺，最多时达百余人。她的善举得到百姓的普遍赞扬，也受到地方当局和中国回教协会的重视和认可，为嘉兴伊斯兰慈善救济事业增添绚丽多彩的一笔。这在轻视妇女的旧中国、在中国伊斯兰教界是难能可贵的。这位女社会活动家、慈善家就是杨慧贞。

杨慧贞，原名王蓉，回族，河南周口人。其父念过私塾，有一定汉文根底。王蓉从小跟父亲读书，能读会写，练就一

笔好字。婆家姓杨，回族，河南开封人。婚后，王蓉改名杨慧贞。杨家早年在开封开当铺，家境丰裕，不幸其夫杨凤祥染上吸鸦片恶习，无可救药，倾家荡产后，举家迁居上海。

杨慧贞生过一个女孩，因病夭折。见丈夫吸毒，家庭败落，她决定到女寺当海里凡，学念经。这决定应与她在开封期间所受影响分不开。当时，开封清真女学盛行，学生（即海里凡）多为寡妇和师娘。杨慧贞开始跟买俊三阿訇学经。买俊三（1888—1967）是上海较有名气的阿訇，谙悉经文音韵学，擅长伊斯兰教育，曾在西安、洛阳、郑州、开封、上海等地清真寺设帏讲学。杨慧贞汉文化基础好，又得名师教诲，学经进度颇快，赢得买阿訇与乡老们的称赞。浙江嘉兴穆斯林知道有关情况后，聘请她为女寺第一任教长。

当时嘉兴回民不足五百人，绝大多数从河南商丘、周口一带迁来。他们把河南盛行的女寺带到了嘉兴。嘉兴女寺紧靠男寺，有一座和男寺并列的小楼，楼门书写着“清真女学”四个大字，内有三间平房，供妇女沐浴礼拜。杨慧贞住在楼上，教民按习惯称其为“杨师娘”、“杨阿訇”，对外一般叫“杨教长”。据当年在女寺礼拜的袁秀英回忆，杨阿訇曾对她说过：“叫啥杨师娘！他（指丈夫杨凤祥）又不是阿訇，叫我王阿訇好了”。但王阿訇这个名始终没叫响。

杨慧贞大约在1942年到嘉兴上任。坊上举行了欢迎宴会，呈交了聘书，聘期三年。女阿訇的职责主要是向穆斯林妇女传授伊斯兰教知识，指导本坊妇女宗教生活。杨慧贞没有招收海里凡，也没开办经文小学，主要利用晨礼后、昏礼前的时间，教妇女们学阿文字母和礼拜用的“法蒂哈”、“索勒”等。经常跟杨慧贞学经的有七八人，常年到女寺礼拜的妇女约二十人左右。几个用心学的妇女能背诵常用的

18 个“索勒”，有的能看懂并念诵简短的经文，如袁秀英、袁秀琴、韩阿宝等。

女寺一般依附于男寺，女阿訇深居简出，不跟社会接触。但杨慧贞受新文化影响，经常去穆斯林家宣教，访贫问苦，表现出超群的组织才能。她用“回教孤寡妇女会”的名义，亲自外出募捐，并向地方当局申请救济物资，在嘉兴贫困回民中赢得了信任和声誉。1946 年初，其夫因鸦片折磨而死，她便从嘉兴孤儿院收养了一名男孩，取名杨清廉。

其后，杨慧贞与男寺社头产生了矛盾，越来越激化，最终竟被逐出了女寺。据中国回教协会浙江省嘉兴县支会理事长杨金华 1946 年 8 月 11 日呈嘉兴县胡县长的函称：

> 查该杨前教长慧贞既经解约，即应迁让寺屋。际此寺方需屋孔亟，该杨慧贞非惟坚不应允归还寺产，尤假借本会名义巧立回教孤寡妇女会。其事前既未函知本会，更无依照组织程序呈报当局备案。依照中国回教协会暂行办法规定乙项第一条二款，凡县境内如设立支会，对于一切兴革事项均隶属于支会，不得另立名义。显见该杨慧贞藐视法令，非法已极，其往来各处游说，对本会不利举动全属掩蔽过失劣点，不足采信。本会同情赤贫教胞计，除占住女寺教胞一、二人由本会雇工搭屋供彼等栖身并酌给生活费外，业于上月二十六日会同管辖保甲长执行收回寺产，由本会修葺，以供斋拜。对于杨慧贞非法行动，除先行开除会员资格，呈报总会备查外，理合备文呈报。

杨慧贞面对挫折，毫不气馁，反以更大热忱致力于扶

困救贫事业。1946年7月离开女寺后，她租用嘉兴南门河东街43号房屋，开办了嘉兴回教教养所，将滞留于女寺的孤寡安置在这里，并亲自到南京、上海、杭州等地清真寺游说募捐，向省、县当局申领救济物资。在她的努力下，救济教养工作井井有条，收容的孤寡贫残人员逐渐增加。杨慧贞向中国回教协会报告工作情况，要求将所扩大为院，归属中国回教协会领导。中国回教协会很快复函，接纳嘉兴教养院为其下属机构。理事长白崇禧多次向浙江省和嘉兴县政府发函，要求其支持教养院。白崇禧1947年6月13日致嘉兴县政府的公函称：

> 顷据嘉兴回教教养所负责人杨慧贞呈请将该所扩改为院，直辖本会等情。据此查该所收容残寡孤贫，立意济人，洵属善举，自应准如所请。除指复照准并聘请沙赛兰为该院院长，积极筹备改组外，相应函达贵府查照惠予协助，俾利进行而广救济。

实际上，沙赛兰并没有来嘉兴任院长，回教教养院（亦称"回教救济院"）自始至终都在杨慧贞的领导之下。在历年的呈文报告中，杨慧贞以"代理院长"、"主任"、"负责人"自称。

1947年6月，回教教养院已收留近八十名贫残孤寡。回汉民都有，回民为主。教养院有教职员勤杂工十名。

杨慧贞还在回教教养院附设义务小学校，1947年"招收平民失学子女四十四名，经聘教师二人．校址系社东门环城东南路健生学校即是，校舍亦算整齐，操场、校具、课桌、课椅聊可称心"。先后担任教师的有李、翁、孙、史等，回

汉族均有，"教汉字，读汉书"。杨慧贞则经常向儿童讲授伊斯兰常识。

当时物价高昂，教养院"困于金钱之窘，大有难以维持之概"，乃至"难胞之伙食亦将告绝"。杨慧贞四处奔走，疾呼：

> 惟我群众，无衣无食，终日嗷嗷，值此天寒地冻之际，呼吁之惨，可怜万状。素念我钧长负兴教建国之钜任，发扬慈善，博济灾黎。贞代表无告之穷民，故再向钧长恳求，务乞大开恻隐，雨露遍施，转知冬赈会，将救济物资赏一部分棉胎、棉衣、米面等救济物资，以救此奄奄待毙之喘残，恩同再造，至为德便。

为了教养院的生存和发展，她费尽心力。除了外出募捐外，还向浙江省善后救济总署、嘉兴县政府冬令救济委员会、嘉兴县政府社会救济事业科申请救济款项、物资，并多次请中国回教协会、嘉兴回教支会、嘉兴县参议院出面，督促省市有关部门支持协助教养院。

此外，杨慧贞还动员难胞生产自救。例如，组织难民中体质尚好，有劳动能力的人从事草绳生产，大约坚持了两年，缓解了教养院经费紧张的程度。在杨慧贞的奋斗下，教养院的规模逐步扩大，到 1949 年 2 月，教养院"留养孤苦难童 50 名，另收难胞 126 名"。

杨慧贞以实实在在的业绩表明了自己的存在价值。在她被逐出寺门、开除会员资格的第二年，1947 年 6 月 29 日，就作为妇女代表（共 2 名）出席了中国回教协会浙江省嘉兴县支会第二届会员代表大会。她与回教协会嘉兴支会的矛盾也烟消云散。该会 1948 年 6 月 10 日致函嘉兴县潘县

长，肯定并支持教养院的工作。函称：中国回教协会嘉兴教养院"热心公益，成绩卓著，其所称各节，确系实情，除由该院负责人趋前面请外，理合据请检同原册一份备呈送钧府鉴核，伏乞准予所请，分别救济，实为感德"。

在嘉兴县，回教教养院和杨慧贞的知名度很高。人们常常看到杨慧贞头戴盖头，怀揣呈纸，走访各地，寻求救助。由于杨慧贞的努力，在嘉兴昔日以基督教、佛教为主的社会慈善事业中，伊斯兰教也占有了一席之地，甚至一度超过了佛教寺庙，引起地方当局的重视。1947年12月26日，教养院"将余剩救济物资，赈发与本教孤残老幼，暨保长介送之赤贫学童及住院之贫黎，共九十一名"。地方长官"派员，偕同党议法及本保保长等，躬临监视指导，并摄影纪念"。这在当时亦是一件很轰动的事。

1950年上半年，回教教养院自动解散。杨慧贞回到上海。她惦记着嘉兴，怀念在教养院生活过的孤寡。1988年，她故地重游，在嘉兴住了一年多。当时，年迈多病的她已难以自理。嘉兴回民，特别是曾在教养院生活过的人们，对她悉心照顾。有的出钱，为她提供生活费用。

杨慧贞1989年返回上海，不久离开了人世。

（郭成美记述，其母接替杨慧贞任嘉兴女寺阿訇。郭先生撰写此文时访问了杨慧贞阿訇收容救助的人及她的学生，查阅了不少文献。）

2. 巴阿訇·河南——坚守女性宗教传统

本想用口述史方式记巴阿訇的经历，但她恪守穆斯林

谨言的道德信条，很少谈自己。用她的话来说，谨言最好，十分话有九分不讲，留下一分讲好事。她乐意谈与伊斯兰教有关的各种事，谈自己却往往是三言两语。因此，只好由我来写。

1995年初，为弄明白女人经的内容和中原女阿訇对女人经的解释，我想拜访一位真正懂传统波斯语的女阿訇。一位八十多岁颇有名望的男阿訇告诉我几位懂波斯语阿訇的名字，其中有两位女阿訇，巴阿訇是其中之一。得知巴阿訇出身于阿訇世家，十几代人都是河南颇有名望的阿訇，我希望能尽快见到她。

1995年4月，我们赶到她任阿訇的村子华阳寨，但她刚刚辞去女寺的职务。当地穆斯林告诉我们，巴阿訇是一位深居简出、不与外界交往的老女阿訇。她不参加任何清真寺之外的社会活动，宗教部门的干部（男性）来看望她，她避而不见。在90年代的河南，像这样被认为传统、保守的女阿訇很少。我们更想见到她了。

1995年11月中旬，我们终于在武陟县城清真女寺见到了巴阿訇。她75岁，个子不高，显得有点瘦弱，但耳不聋眼不花，头脑清晰，思维敏捷，待我们非常热情。问及她家人当阿訇的情况，她告诉我们：娘家已有十三代人当阿訇，婆家也有三代了。应我们所请，她将细心保存已传十几代人的手抄经书拿给我们看。那些经书绝大多数是男阿訇研读的，但她非常熟悉，随便拿起一本，只要看一眼，就能讲出是哪本经。我们问她中原女阿訇是否诵读《古兰经》，她并不正面回答，只讲她刚刚做完礼拜，还带着水（即身体依然洁净），然后就打开《古兰经》，诵读起来。听着她那极富韵味的诵读声，令人感到她已远离喧嚣的尘世，与她深爱

的真主在一起。她告诉我们，只要一诵读《古兰经》，她的精神就特别好。

武陟的穆斯林妇女也认为巴阿訇传统、保守。女乡老告诉我们巴阿訇从不照相，没有身份证，去麦加朝觐办理出境手续靠有关部门出具的身份证明。后来从巴阿訇那里得知，为了朝觐，她不得已照了相。

1996 年 12 月 11 日，我再次拜访巴阿訇，在女寺住了一晚，对这位被许多人视为保守的女阿訇有了更多了解。到女寺时，巴阿訇被一家穆斯林请去为过世的亲人开经（当地习惯，若有亲人亡故，请男女阿訇到家诵经），还没回来，我同她的一位女学生聊了一会儿。这位女学生是巴阿訇的外孙女，刚刚 15 岁，初中没毕业就遵巴阿訇之命来学经。她告诉我，巴阿訇的两个孙女和她一样，初中没毕业就跟奶奶当海里凡。她愿意在学校读书，也没有当女阿訇的愿望，但姥姥是个"老封建"，家里人都听她的，没办法。

巴阿訇看到我，非常高兴，她神采奕奕，身体状况和精神状况比上年更好了。她告诉我，她已在办理朝觐手续，正月（农历）将到郑州集合，往返约需一百天时间。显然，第二次朝觐的喜悦令她的身心处于极佳状态。我也为她高兴，祝贺她即将成为河南第二位朝觐两次的女阿訇。巴阿訇异常兴奋，一直陪着我，回答我的各种问题。在女寺停留的两天中，我常常为她少见的机敏、智慧，以及她瘦削的身体中蕴藏的过人力量吃惊。

作为阿訇，她是到女寺礼拜的穆斯林妇女的教师和精神领袖。对宗教知识的熟悉和坚定的信仰，令她充满自信，坚持不懈的礼拜重塑了她的身心，看似瘦弱的身体内蕴藏着极强的精神力量和过人的承受力。见到她后不久，到了

礼拜时候。她手持报时电子表，兴冲冲地带着大家向礼拜殿走去。看到沐浴室或其他房间有人，她并不叫她们，只是按一下电子表的键，听到报时声，大家马上出来，跟着她走。她像一个充满必胜信念的将军，带领大家前进。在女寺的小天地中，每个人都敬重她、服从她，她是这里的中心。

巴阿訇出生于河南省荥阳市靳寨村一个阿訇世家，爷爷、父亲都是颇有名望的阿訇，懂阿拉伯文和波斯文。她从小跟爷爷和父亲学习伊斯兰教知识，十几岁时，村里聘请了一位女阿訇，她开始跟女阿訇学习。她说当时并没有做女阿訇的愿望，只是想学习。后来女阿訇应聘到郑州北下街女寺任职，她也来到郑州，先后跟随两位女阿訇学习，但没有举行穿衣仪式。她的婚姻和当时所有穆斯林女子一样，由父母包办。母亲的要求是明确的，女婿必须是念经人，有教门。她自己因害羞，不好意思听与婚姻有关的事，一切由父母做主。她告诉我，她的孩子们也是这样，一切听父母的。她有八个儿女，小儿子在本坊当阿訇，两个孙女和一个外孙女跟她学念经。后来从巴阿訇的一个侄女处得知，巴阿訇的八个儿女有七个受过正规经学教育，有两个女儿和四个儿子是现任阿訇。巴阿訇的丈夫也是颇有名望的阿訇，谈到已去世十来年的丈夫，我能感觉到巴阿訇对丈夫是满意的。她讲，丈夫只管念经，当阿訇，别的什么心也不操。她自己不喜欢吃好的，穿好的，爱操心。丈夫享福，显得年轻，她自己头发全白时，丈夫还没有一根白发。

50年代中期，巴阿訇应聘在一个小坊的女寺当阿訇，孩子跟她一起生活。丈夫独自一人在另一个大坊清真寺任阿訇。大约当了八年阿訇后，"文化大革命"开始了，和当时所有阿訇一样，她回到老家，照料家务，参加生产劳动。80年

代初，她再次应聘当阿訇。至今，已在五个女寺当过阿訇。

谈到穆斯林妇女，巴阿訇最喜欢引述的一句话是“一个清亮的妇人强过一千个清亮的男子”。中原穆斯林中流传的另一种说法是“一个清亮的妇人胜过一千个男子”，我问她哪种说法正确。她讲，如果与不清亮的男子相比，何止强过一千，应是强过一万个。她虽然引述女人的智力不如男人；男人上天堂的多，女人下火狱的多等伊斯兰教经文，但认为女人只要能成为好母亲好妻子，又不耽误宗教功课，便是一个清亮的女子，就远胜一千个清亮的男子。巴阿訇所讲的好妻子并非一味顺从丈夫，她认为妻子应该尊敬丈夫，但丈夫若违抗教规时，妻子反抗丈夫无罪。

巴阿訇感到自豪的是她一生从没缺失过礼拜，不管外界环境如何变化，她都尽最大的可能按照伊斯兰教规范要求自己。即使不当阿訇的时候，她也尽可能少出门或不出门。进入老年以后，她每日凌晨3点起床，到大殿诵经礼拜，一直到做完晨礼才吃早饭、休息。她对自己的“后世”充满自信，不像一些穆斯林妇女那样有强烈的畏惧感。她从不照相，梳头时落下的头发全归拢在一起埋掉。她解释说，这是为了不让外男人见。她严于律己，但对人比较宽容。她自己不照相，但不反对她的海里凡和孙子女照相。她的海里凡也不像其他女寺那样一直带帽子或盖头，我问一位女学生为什么，回答是女寺中没有男人，可以不遮盖头发，但若离开女寺，必须遮盖。

在别人眼里，巴阿訇是个只坚持自己的原则，不与社会现实通融的保守派。实际上她并不封闭，也不是不谙世事。她不多与外界交往，但关心并了解穆斯林社会中发生的许多事情，熟知不少男女阿訇。对近些年新建女寺较多

的情况，她有自己的看法；对女寺所在社区年轻穆斯林妇女不愿多生孩子，大多是早结婚早生育早结扎的情况非常清楚。她告诉我不少我们都认识的男女阿訇的事情，当然都是赞誉之词。她从不随意评判任何人和事，但常常巧妙地让人明白她自己的看法。她用传统方式带海里凡，但她关心并了解新式阿拉伯语学校的教学情况，并与自己的教学法比较。她不直接批评新式学校的不足之处，只告诉我她从阿语学校的女学生和其他人处得知的具体情况，以此说明传统教学方式和课程设置依然有不可替代的价值。

对于伊斯兰教的未来，她充满信心，不像许多中原穆斯林那样忧心忡忡。谈到当地穆斯林妇女进寺礼拜的不多，好多人只重视做生意赚钱、宗教观念相对淡薄的情况，巴阿訇用穆罕默德圣人传教初期的情况做解释。她讲，圣人刚传教的三年，没有大规模传教，而是等待时机。

对穆斯林妇女的传统道德规范——“尊敬丈夫、孝敬公婆，领天命，遵圣行，看守土法”，终生追求伊斯兰教知识，“从摇篮到坟墓”等，她从不怀疑。她并非不知道外界环境在变化，但她觉得穆斯林应该在适应变化的同时坚持自己的原则。她认为，在万不得已的情况下，穆斯林可以顺应外界环境，但无论何时都应尽可能按伊斯兰教的规范要求自己

在别人眼里，巴阿訇也许是一个普通的穆斯林妇女，一个固守传统的人，一个“老封建”。但我觉得她是个了不起的人，一个有能力抗拒世俗诱惑、承受种种压力的坚强女性。在中原不少信仰坚定的穆斯林妇女身上，我都感受到了这种令人敬佩的性格。

（水镜君记述）

3. 杨银莲阿訇·哈尔滨——我的工作报告

任清真寺女阿訇以来，在爱国爱教思想指导下，我始终尽心尽力，严守职责，踏踏实实地为党为国为宗教做工作，奉献自己微薄的力量和有限的知识，颇得穆斯林兄弟姐妹的信任、尊重和敬佩。

清真寺是替圣传道、集中拜主的场所，是为广大穆民虔诚服务的文明窗口，是宣传党的方针政策的阵地。只有首先规范自己的言行举止，以身作则，多做实事，广大穆斯林才能信服你，拥护你，才能做好群众工作。

我家搬迁分房时，我没要道里区与儿孙相邻的房，特意在道外区调换了一处离清真寺比较近的房子。这样能腾出上下班乘车时间，更好地为大家服务，也方便自己。我以寺为家，早来晚走，每天在清真寺10小时左右，以避免来寺办事的群众扑空。

按伊斯兰教要求，尸体全面净身后方可入葬。完成此项仪式，责任重大，可以说是最累、最脏、必须认真细心的工作。一年四季不断，特别是夏季，有的尸首腐烂生蛆，气味难忍。遇到轻生者、他杀者，或无辜受害者，尸首特吓人。不管怎样，都得净遍，丝毫不能马虎。太平区水泥路桥梁坍塌事件中，有位回族妇女遇难，因水淹天热，尸体已经腐烂生蛆。没有理由推脱不管，只有更加认真履行职责，轻轻移动、小心翼翼地洗净尸体。事后，我和助手头晕恶心了好几天。类似尸体，每年都有，只是程度不同罢了。

有几年我兼管女浴室。开始时沐浴净身的妇女不多，

我暗下决心，把女沐浴室打扫得干干净净，搀扶老太太洗理，教女青年沐浴知识，并保证沐浴过程中财物的安全。沐浴净身者逐渐增多了。大家称赞我虔诚热情的服务，不辞辛苦的劳动，我也很高兴。

因皂沫水滑润，一些年老糊涂的老人和粗心大意的青年人丢失了金银首饰，自己不知道。我把清扫沐浴室时发现的金耳环和金戒指，统统物归原主，成为大家传诵的佳话。

爱国主义和《古兰经》精神要求，人活着，要一辈子做好事善事，不做坏事。我总是遵循这个道德标准，要求自己，检验自己的言论行为。党和政府号召的事，我积极响应。近几年，全国赈灾救济、省电视台募捐、希望工程赞助、太平和坊清真寺成立、外埠兴建或重修清真寺来求助等，我都解囊相助，共捐人民币万余元，衣物除外。

每年三八妇女节，我提前找大家商量，沟通思想，取得一致，作好准备。我自己拿出一部分活动费，购点糖果茶，买点纪念品，大家欢聚一堂，各抒己见，都很高兴。

为了减少清真寺的费用，我和各位女乡老商议，共同捐资一千多元，买了台洗衣机。保证了清真寺的门帘、公用毛巾以及礼拜用地毯的清洁，有益于环境卫生、个人卫生和身体健康。

得到清真寺韩在文阿訇出国学习的消息后，我主动捐资，并向大家说明情况，在自愿的原则下，共收赞助一千多元，作为赠礼。韩在文阿訇很激动，再三表示感谢，并保证以优异的学习成绩，报答党和国家的栽培、期望，回报大家的关心和期盼。

由于回族居住分散，生活习惯独特，男女青年择偶是

个难题。尽管政府先后几次在清真寺设立了回族婚姻介绍所、做些工作，但仍很困难。我有与回族群众广泛接触的优势，通过亲戚朋友关系，先后介绍成功了六七对婚事。今后，为解决找对象难的问题，我将和婚姻介绍所负责人联手协作，互相推荐，共同负责。

群众工作难做，做好更难。但是，只要心交心，多做实事、好事和善事，就一定能做好群众工作，这是我坚定的信念。

我文化程度低，工作能力差，工作中的缺点、毛病，肯定是有的。人无完人嘛。只要我意识到或领导和大家指出的缺点错误，我有决心改正。

（1997年5月访谈过程中，杨阿訇将此报告送给雅绍克。水镜君作文字整理。）

4. 水智英・河南——阿訇家的儿媳妇

20世纪60年代初，我刚从师范专科学校毕业，就遵从父母之命、媒妁之言，既情愿又不太情愿地舍弃了汉族男友，糊里糊涂地和一个陌生的穆民子弟仓促结婚。夫家祖上曾有四代阿訇。当时我是出于民族感情还是宗教信仰，自己也说不清楚，可是我却能坚定地对我的男友说："对不起，我们分手吧！我应该也只能与回民结婚，我不能让父母伤心，让亲友耻笑。"

丈夫在外地，我在本地县城工作，每年都要抽时间回婆家探望几次。在那个特殊年代，这个曾有四代阿訇的家庭也感觉不到什么宗教气息。相处最多的是我的祖婆（丈

夫的奶奶）和婆婆，当过教师与阿訇的公公从不介入我们这三代媳妇的交谈。

祖婆

我对祖婆的了解甚少。

我结婚时，祖婆已年过古稀。最初接触感觉她是一位慈眉善目、少言寡语、感情不太外露的普普通通的老人。听别人讲，祖婆对伊斯兰教教理、教义懂得颇多。她年轻时曾跟当阿訇的丈夫做师娘，三十多岁时丈夫去世，留下二儿一女，她只好拖儿带女跟当阿訇的公公住清真寺。阿訇的收入菲薄，生活清贫，她吃过不少苦，但清真寺也陶冶了她。相处久了，我发现老人身上有很多不同常人之处。

祖婆超凡脱俗。从她脸上看不出喜怒哀乐，她永远面带微笑。面对儿子的白眼她微笑，听着儿媳的吵闹她微笑。吃得好，不见她说香，吃得坏，她也不挑剔，一天三顿不管是好是坏，她总是微笑地吞咽着，天大的事儿到她这儿都能变成微笑。出于好奇，我很想听听她的经历、感受以及对家庭成员的评价（因为婆婆对我谈的家长里短太多了），可是她却只字不提。有一次我实在忍不住："奶，年轻时你孤儿寡母肯定受苦了。"她淡淡地笑着回答："主的定然。"我盯着她的脸等候下文，可是她已闭目养神了。有一次公公对祖婆态度不好，我怕老人委屈，安慰她说："奶，你不要生气！"她非常惊奇地注视着我："什么事使我生气？"我一下愣住不敢吭声了。生活困难时期（60年代初），大家都吃不饱肚子，老人家从不说饿。有一天晚上她漫不经心地边铺床边微笑着自言自语："脖子上的活结越勒越紧，嗓子眼

越来越细了！"听了老人的话我感到愕然，她的孙子（我的丈夫）却笑得前仰后合："奶说得真形象，真妙！"我想趁机引她说几句心里话："奶，你活得快乐吗？"她依然微笑着平静地回答："托靠主，还好。"我猜想当时她一定也感到很饿很饿。那时没有清真寺，没有阿訇，她也不礼拜，常常一个人念念有词，可能是在诵经。她对谁都不亲不疏，但她使你感到亲切，令你敬重。

祖婆洁。祖婆的衣服经常是一尘不染，床铺整齐、干净，饭前便后必洗手，睡觉前一定要把床前床下打扫得干干净净。当时能做到这点是很不易的。她说："真主随时都可能召唤，怎能肮肮脏脏、邋里邋遢。"婆婆曾对我数落，过去祖婆从不帮她带孩子，嫌脏。可是，我的孩子祖婆却经常抱，而且很亲，我怀疑婆婆的话，曾问过祖婆："你孙子小时候你抱吗？"她摇摇头说："不抱！那是有原因的。"看来婆婆的话是真的。祖婆是诚实的，她不说什么原因，说明祖婆不仅外表洁，心灵比外表更洁。我十分敬重她。

祖婆静。她从来不大声说话，喜欢独处，从不串门，更不会与左邻右舍议论是非长短。家中来了客人，顶多客气几句，然后就避开客人，坐到自己的床上沉思默想。祖婆虔信伊斯兰教，但从来不以此要求晚辈，也从不向人说教，只是独自虔诚信守，直到无病而终。她好像带着信仰而来，带着信仰而去，她的经历和她对家人的评价也随之埋入地下。

安息吧！我神秘的祖婆。

婆婆

婆婆心地善良，直言快语、伶牙俐齿。她没有女儿，视我若心肝宝贝，关心备至，无话不谈，关系和睦融洽。

婆婆绰号“大疯子”，是她母亲给起的，因她疾恶如仇，随心所欲，喜怒哀乐皆形于色。高兴起来，她见谁都会眉开眼笑，滔滔不绝；被人惹怒了，她便六亲不认，手拍膝盖，“金莲”跳起半尺高地大吵大闹；遇到伤心事，她会边诉说边嚎啕，抑扬顿挫如唱哀歌。我戏称她“李双双”，因她爱管别人家庭不睦、邻里纠纷以及生产队的各种杂事。我家门前就是生产队的打麦场，婆婆怕有人偷队里的东西，当起了义务看管，有时竟操心得夜不成寐，常把明哲保身的公公气得鼓鼓的，又无可奈何。

相婆与公公从不评说过去，我只能从婆婆口中知道一些家庭内幕。婆婆17岁结婚，比公公年长一岁。据她讲当时对这门婚事相当满意，因为男家是资历较深且小有名气的阿訇世家。这个家庭很高兴地接纳了她，但后来所有家庭成员(包括公公)都排挤她。我猜想可能是因为阿訇家庭注重礼仪、教养，无法容忍她的不拘小节和某些叛逆举动。如有一次她和家人生气(可能是公公打了她)，她把自己的一双鞋放在清真寺院里的水井旁，自己偷偷跑到县衙告状，家中兴师动众正忙着往井里捞人，她已把县政府的人请到清真寺里，使家人大丢脸面。似此举动不止一次，而且花样翻新(我都记不起来了)。几年后她终于和这个家庭决裂，带着刚满月的独生子回娘家长期居住。在娘家又经常和她母亲闹矛盾，最后，母子俩不得不租房另立门户，靠

纺线、织布为生，直到中华人民共和国成立后，公公才回到她的身边，这时她的儿子已12岁。

婆婆中年以后，不习女红，烦做针线，爱追时尚赶潮流。50年代初，正是农业初级合作社阶段，扫盲运动也正值高潮。农村妇女参加集体劳动都是肩扛农具，农具的木把上挂着针线筐，劳动间隙便坐在田间地头做针线。我的婆婆与众不同，她的木把上一头挂着小黑板，一头挂着小书包，休息时念书写字几近入迷。她还在床边的墙上挖个小洞，晚上放个小油灯，为怕其他家人看见，她用书本堵着光线，如醉如痴地学认字，有时通宵达旦。因为学习误了针线活，半年不能给儿子做好一双鞋，儿子一气之下，把她做好的鞋帮剪得稀碎。1958年大跃进，婆婆也出尽了风头。她在万人大会上即兴表演，打油诗出口成章，令众人惊讶不止。大队文化馆图文并茂地表彰她的事迹。有一天她去文化馆看展览，见几个女孩因不识字看不懂，正面有难色地窃窃私议，她立即走上前去，当义务讲解员，讲完又加上两句话："姑娘们，你们猜这讲的是谁？就是我呀！"姑娘们啧啧称赞，鼓掌喝彩。她得意地说："快学文化吧！免得自己作难。"1962年，我有了第一个孩子，婆婆随我带孩子。有一次课间休息时我回去给孩子喂奶，刚喂完上课铃响了，我要去上课，可是找不到婆婆，便急急忙忙抱着孩子往校园里跑。突然，清清楚楚听到她的声音。啊，糟糕！她正在替我给学生上课哩。我赶快跑进去把孩子塞在她怀里，将她拉出教室。我啼笑皆非，她还得意地说："你给孩子喂奶，没人上课怎么行？"好像还立了一大功。

婆婆自称是虔诚的伊斯兰教徒，说话句句离不开"主的恩典"、"托靠主"，可是她从不封斋、不做礼拜，有时还爱

传点小道谣言和怪事。如某时某地某人因不孝敬老人，立时变猪了；某女因做坏事怀了怪胎了……公公说她迷信，她不以为然。她信库夫尔的程度简直令人吃惊，我生大女儿时因身体虚弱，常常惊怕，她舞棒弄刀为我驱逐邪魔。小儿子出生第四天哭闹不止，她摔烂一个瓷碗，拿瓷碴把小孩的脸割得满脸是血，说这可吓走鬼怪。把公公气得直跺脚，我心疼得流泪。但她还是我行我素，认为只有自己的办法好。

婆婆善良，善到舍己为人的崇高境界，这是我最为敬重的。60年代初困难时期，我家的生活已相当艰苦，但她还是经常把钱物送给比我们更穷困的人家。公公抠门儿，她就拉我"入伙"，婆媳俩一唱一和，哄过公公，常把馍和饭偷偷地"运送"出去，给那些饿着肚子的邻居亲友。婆婆有时会端着饭碗边吃边往外走，假作串门吃饭状。有一次她竟一连端出去三大碗面条，被公公发现，责问她："你怎么能吃这么多？"她一向敢作敢当，理直气壮地说出了真情："我倒给邻居小孩了，老抠儿，你要罚就罚，要骂就骂，告诉你，我这已经不是第一次了。"真话一经说出，我吓出一身冷汗，公公却被她的凛然正气镇住了。

1961年，我丈夫回家探亲，给婆婆300元（当时的300元是挺管用的），不到一个星期她就把钱悉数散给了没有饭吃的邻居和亲友，当时我家也是米面全无，只有红薯。她有她的道理："我家有红薯吃，饿不死，而这300元拿出去救了几家人的性命，值得！我都给她们叮唤，这钱不是借是送！"显然她有道理，全家人哑然，我对她更肃然起敬。婆婆对公益事情也相当慷慨。有一年几家邻居集资修路，公公已如数交了份子钱，而她又拿出私房钱，用她自己的名字

捐赠同样的一份，还忿忿地对公公说："修桥铺路是对众人有益的事，哪能好事只由你一人做，我也有一份。"

婆婆1993年去世，终年78岁。此时我虽已与她的儿子分手二十余年，还是回去参加了吊唁，表示我深深的思念。据我的儿子说，奶奶弥留之际还很诙谐的喃喃自语："主啊，我不行了，要回国了，回土耳其了……"

婆婆坚信自己是真正的伊斯兰教信徒。虽然她年轻时曾为这个阿訇家庭所不容，但是她常常向别人述说这个家庭曾经有过的荣耀与辉煌。她的信仰与祖婆、公公有很大区别，带有很浓的佛教色彩：宽大为怀，慈悲为本，积福行善，为儿孙造福。婆婆的魂灵应归哪里？我茫然。

我

我是这个阿訇家庭中第一位受过正规教育的媳妇。我敬重祖婆的信仰方式，喜欢婆婆直言快语、刚直不阿的性格，但是我不可能全盘接受她们，我有我的处事方式和人生观。

我的个性与思想和我出生的家庭不无关系。我出生在一个被当地人称为书香之家的小康家庭，三代同堂，有近20口人。在家庭成员中我最敬重的是祖父，最喜欢的是母亲。

祖父是在地方上享有盛誉的中医，他尊儒崇儒，常用儒家的道德规范待人接物，要求儿孙。他又是一位虔诚的穆斯林，每周必去清真寺参加聚礼，斋月封斋，严格遵守穆斯林的生活习惯。奇怪的是他从来不向儿孙宣教，也不用教规约束他们的行为。我的父辈对祖父参加宗教活动不仅

不支持，有时甚至冷嘲热讽，幼小的我却很尊重祖父的信仰。有时祖父参加聚礼回家晚了，我担心他遭遇不测，便瞒着家人悄悄出去迎接祖父。对于父辈的行为我大为不满，真希望祖父能对他的儿子们大发雷霆，自卫反击。可是他从来都是微笑着，默默地承受着，固执地坚持着自己的信仰，却不作任何解释和宣传。

我出生时祖父已年过古稀，他对我这迟来的小孙女备加疼爱。祖父行医很忙，可每次他走进家门，第一句话就是"小英子呢"（爷爷对我的昵称）。听到他的声音，我就飞快扑进他的怀里，用小手搜索他那宽宽的袖管，因为爷爷给我的零食就藏在那里。晚饭后爷爷常坐在院里小憩，他会把我揽在怀里，教我认天上的星斗，讲上玄月、下玄月、满月，教我如何根据银河的位置判断季节，我常常听得如醉如痴。爷爷还教给我许多小孩的饮食卫生和自我保健知识。冬天的夜晚，我会偎在祖父身边，听他讲他爷爷的故事和他年轻时的经历。6岁时，祖父送我进本镇小学读书。入学后，祖父再不像以前那样溺爱我，开始用孔圣人的做人规范严格要求我，言谈举止、对人的基本礼貌，细微到站相、坐相、吃相，无不关注，时时告诫我要好好学习，女孩子只有知书才能达理，才能成为一个真正的好人。看来祖父让我读书不带任何功利目的，只是让我学会做一个知书达理的好女孩。我也开始观察祖父，思考邻里乡亲为什么那样敬重他。等我长大后才渐渐悟出一些道理：祖父不仅医术高明，而且医德令人称颂，他救死扶伤，不分贫富贵贱；他宽以待人，不与邻里亲友发生争执；他明哲保身，从不与官府交往，哪怕当官的是亲戚本家，也决不攀权附贵，他靠信仰做精神支柱，靠医术养家糊口。祖父82岁谢世时，虽

然中华人民共和国已经成立，我家成分划为地主，乡政府仍以开明绅士善待之，学校、工商、邻里、亲友等吊唁者络绎不绝。

祖父离开我已近半个世纪了，直到现在，每当我遇到某些棘手事情时，总会想假如祖父活着，他会怎样处理。敬爱的祖父是我处世的楷模，他永远活在我的心中。

我的母亲是一位平凡的家庭妇女，可是在我的心中，她是一位伟大的母亲。为了培养我成材，她倾尽了心力与财力，一个母亲能为女儿做的一切，她都为我做了。我为了回报这无价的母爱，也付出了沉重的代价——在婚姻问题上屈从于母亲的意愿。然而只要母亲高兴，我无怨无悔，这些都是后话。

母亲生于书香之家，与民国同岁。她的祖父、父亲都是私塾先生，又是医术较高的兽医。她 6 岁开始学礼拜，7 岁封斋，稍大又跟其父读书、认字，后又跟其嫂(阿訇的女儿)学念经，习女红。她不仅识文断字还学到一手好针线、好茶饭。受伊斯兰教熏陶，她性格豁达，对人宽容大度，结婚后她深受长辈及众兄嫂的厚爱，各位子侄也特别喜欢家中这位最年轻的婶娘。

我的启蒙教育主要得益于母亲。从我呀呀学语朦胧记事起，晚上躺在母亲的怀里，必温习的功课是：你的真主是谁——安拉乎；你的圣人是谁——穆罕默德；清真言怎么念等等。她还滔滔不绝地讲前定、后世、天仙……，直到我酣睡为止。我最初的宗教感是惧怕真主，因为母亲讲每个人的肩膀上都有真主派来的两位天仙，监督着每个人的言行，若做了坏事，那看不见的真主就会惩罚你。记得有一次我对母亲说了谎话，白天惶恐不安，失魂落魄，总在想不知

真主会怎么惩罚我，晚上不能入睡，甚至出现了幻觉，一会儿看见龙，一会儿看见面目狰狞的巨人，一会儿又看见各种奇形怪状的动物，惊得胡喊乱叫，闹得母亲束手无策，彻夜未眠，我认为这就是真主的惩罚。五十多年过去了，当时因什么事撒谎已经淡忘，但那可怕的幻觉至今仍历历在目。大约5岁那年，有件小事使我开始对真主有了疑惑。斋月的一个夜间，母亲起床做斋饭，我醒来只见卧室黑洞洞的，找不着母亲，吓得大哭大叫，不小心滚到床下，下巴刚好碰在地面的一个石尖上，伤口很大，鲜血直流。第二天我的堂兄们都对母亲说："花妈，你封斋，真主为什么不保佑之英不受伤呢？"我开始思考各位兄长的话，认为也有道理。现在我已年近六旬，唇下的伤疤仍在，我对真主的疑惑也像这个伤疤一样永远留在记忆里。

我上学后，母亲对我的企盼显然与祖父不同。她要我好好读书，是要我长大做一个像男孩一样有出息的人（当时母亲没有男孩）、一个有能力自立的人。在学习上，母亲对我要求之严简直像严父。那时小学一年级即上早自习，家中无时钟，母亲怕我迟到，总是鸡叫三遍就叫我起床。冬天夜长，我去上早学时四周还是黑乎乎的，万籁俱寂，满天星斗，母亲牵着我的小手，另一只手提着灯笼，送我到学校门口，直等到学校大门打开，望着我走进学校，她才回家。晚上油灯下她做针线，我做作业。她不满意，决不让我睡觉。有一次母亲让我背乘法口诀，直到深夜才勉强过关。当时不懂事的我甚至有些记恨母亲——一点也不心疼我，太不近人情了。可是当我学习上取得了好成绩时，我能感觉到母亲比我还要高兴。

我12岁离家到50里外的南阳上中学。当时刚土改罢，

一个大家庭分成了几个小家。我家经济十分窘困，父亲有时出去卖苦力，有时做点零星小生意，勉强支撑家中生活，实在无力供我上学。父亲多次提出让我辍学，我求学心切，哭哭啼啼的抗议。每当这时，母亲既不与父亲争辩，也不哄我、劝我，只是默默的为我准备干粮，然后悄悄塞给我几角钱："之英，天晚了，上学去吧！"我背着一袋红薯面窝头——一个星期的伙食，含泪离家。12岁的我每周要在这50里之间步行往返一次。在学校，每当同学们开饭时，我不敢向饭堂望一眼——太眼馋了，我很快到水房接上一杯开水，揣着一个窝头，直奔学校阅览室，边啃窝头边看书，就这样艰难地熬过了三年中学生活。我以优异的成绩中学毕业，为了减轻父母的负担，我不敢做上大学的美梦，选报了师范学校（当时属公费学校）。因为我品学兼优，免试入学。后来又被保送到大专班。60年代初，我结束学业，当了中学教师。刚工作时工资微薄，但我节衣缩食，大部分工资补贴父母家用。我感激母亲，一心想好好工作，让母亲过上比较富裕的日子。

我家在回汉杂居区，回族较少，读书的回族人更少。工作后母亲又开始为我的婚事担忧。因为我的堂姐与蒙族人结婚（在回族人眼里，汉化的蒙族等同于汉族），家庭亲友众说纷纭，沸沸扬扬，母亲惟恐我走堂姐的老路。我也曾暗暗发誓，一定要择一位回族丈夫。可是事到临头身不由己，我竟与一汉族青年相爱了。母亲可能有所觉察，我看出她十分焦虑。每当与母亲在一起时，我就感到内疚、不安，经过一年多的思想斗争，我终于下决心与男友分手，在母亲与家人的支持下，做了一个阿訇世家的媳妇。婚后看到母亲如释重负的高兴劲，我觉得永远不会后悔自己的选择，

母亲如愿以偿，便是我的最大安慰。

讲心里话，结婚后，我喜欢这个阿訇家庭胜于喜欢丈夫。丈夫初中毕业后，16岁参军离家，后来转业到大西北政府部门工作。共同生活后才发现他除了是回族外，未保留一点回族的生活习惯，更谈不上宗教信仰。受他的影响，我在生活上不仅违反了回族的某些禁忌，原有的一些宗教意识也一扫而光。由于多种复杂的原因，结婚12年后我们分居，最终离异。当时已有四个孩子：两儿，两女。

退休后，回顾自己坎坷的人生，观察世上的万事万物，好像都受一无形东西的主宰。当阿訇的公公（我虽与丈夫分手，并未与他的家庭断绝关系）不断给我推荐宣传伊斯兰教教义的书籍，我还经常与搞社会科学研究的侄女探讨人生的奥秘，童年的宗教意识又死灰复燃。我认为真主在主宰着世界上的万事万物，一切都是主的定然——前定，我开始经常念颂主，乐意为穆民、为清真寺办善事，一丝不苟地遵守伊斯兰教的生活习惯，但不愿参加某些宗教活动，觉得那些都是形式而已。考虑最多的是人死后灵魂的归属问题：人死躯体留于世上，灵魂哪里去了？有时又想人死如灯灭，什么都不复存在。我像鲁迅笔下的祥林嫂那样经常自问："人死了到底有没有灵魂？"但不能自答，也许我会带着这个疑问而终。我希望它有：我可以永远与祖父、祖婆、婆婆……在那极乐世界共同生活；我也希望它无：我可以永远在宇宙间消逝，从此无我、无你、无他，多么宁静舒服。

敬爱的爷爷，您的处世方式影响了您小孙女的一生，您可以宽慰了；我的祖婆，你那蒙着神秘色彩的一生，我现在理解了——做人何必要让别人了解；亲爱的婆婆，你78

年真真正正活出了个自己，我望尘莫及，我不如你；我至尊至爱的母亲，女儿的后半生要按《古兰经》对穆民的要求做人，您生养了女儿，女儿也要归顺您的信仰，您放宽心吧！真主慈悯，您老人家会健康长寿的。

儿媳

儿媳是汉族人，她非常尊重我的生活习惯，我喜欢她。我们在一起生活时，无论买什么食品，她都是非清真不买。开斋节我让儿子、孙女去清真寺参加聚礼，她也欣然同意。作为婆婆的我也尊重她，从不向她宣传灌输伊斯兰教的教义教规，她按汉族的风俗习惯处理所有事情，我不干预，还给予支持。

这个阿訇世家包括我在内的四代媳妇们，有着不同的经历、不同的内心世界、不同的信仰方式。我感到伊斯兰教在这个家庭中似乎正逐渐淡漠，走向消亡。我希望它能够崛起，但前景渺茫……

结　　语

坚持伊斯兰信仰的历史需要促使中国回族穆斯林社区创新，中原妇女因此具有工具作用，从狭窄的家庭生活空间进入宗教、教育和社会生活领域。随着时间的推移，一些女寺扩展了功能，在社区中具有一定影响；一些女寺的规模和功能缩减了；一些消失得无影无踪。多样化的发展取决于当地的社会文化结构、宗教传统及性别关系。基于妇女的宗教、社会需要之上的制度创新，为改革现存宗教结构，使其体现妇女的愿望，提供了前所未有的机遇。

用鲍尔（1997：226—233）的妇女参与父权制宗教的跨文化标准衡量，中国穆斯林妇女可谓抓住机遇，获得了自己的利益：把教育场所拓展为具有多种用途的机构；通过网络社会的渠道扩大女寺的影响；利用宗教活动和宗教教育建立清真寺之外的支持结构。集体礼拜使妇女能够在宗教知识的主要阐释者——女阿訇的指导下肯定自己的精神本性，得到信仰满足，获得精神拯救。一些受过教育的妇女成为女阿訇，为参与对妇女意义重大的宗教讨论开辟了道路。

目前女阿訇的教育水平依然普遍偏低，但已获得的宗教职位使那些较有学识、颇受敬重的女阿訇开始质疑父权制的解读（即便这种质疑更多的是用主流社会对封建文化的批判而不是用伊斯兰原教旨主义的解放学说）。在这一过程中，与伊斯兰教肯定的坚强的妇女角色典范的认同，使“本地文化理想”（不同于世界文化观点，见 Bauer，1997：228）成为妇女可实现的目标。

讨论宗教参与对妇女的不同影响及妇女自赋力量程度的不同时，跨文化研究重视社会文化背景和个人的情况。我们发现，宗教参与对农村或小城镇环境中的信徒更重要。她们中很多人是文盲，绝大多数为老年妇女，以前从事农业劳动，老年后从生产劳动和沉重的家务中解脱，但又担心自己的家庭地位和后世生活。惟有女阿訇可以满足她们的要求，排解她们的忧虑。在妇女退出劳动队伍较早的地方，或者在家务交给儿媳妇管的传统家庭里，老年妇女在清真寺发现了个人的价值。或许可以这样认为，在城市环境中，能满足妇女对女阿訇学识水平和教学质量较高期望的女寺相对较少，但在偏远的农村地区，女寺存在于最简陋环境本身就带给妇女希望：满足她们阅读经文的宗教渴望，通过教育肯定她们的价值。否则，她们很少有机会运用文化技能。的确，如我们展示的那样，妇女在宗教工作中找到了施展技能发挥能动性的途径，并从中获得精神上的满足和社区的认可。按照穆斯林对礼拜行为的理解，主动赞美、敬拜真主，令她们对今生和后世生活的前景感到乐观。

在穆斯林聚集一起倾听阿訇宣讲伊斯兰教义，参加集体礼拜或宗教庆典的地方，显示着世界乌玛重要力量的存

在，这令最小的穆斯林社区也成为伊斯兰世界重要的自觉的部分。女寺、女学所在地本身就是强有力的乌玛的延伸。妇女所占宗教空间的含义可以从两方面解释：强化所有穆斯林团结起来抵抗外来压力的纽带；或者，加强妇女与反对她们获得世界穆斯林成员资格的人斗争的决心。伊思拉里在中国穆斯林历史研究（1980）中注意到，少数民族地位进一步强化了宗教信仰的突出地位，增强了作为高级信仰成员的自豪感，从而产生一种无时不在的对抗性品质，无论这一对抗性有多隐匿。对一些女阿訇而言，这一对抗性或许可以用来对付任何向她们的存在提出质疑的人。

历史的、社会结构的因素促成了穆斯林妇女独特的状况。根据哈瑞尔的理论，少数民族妇女是衡量边缘人群（少数民族）"进步"程度的主要标识。从回族人的情况看，"身份烙印"（Eidheim，引自 Harrell，1996：6）主要体现在妇女地位上，顺从的穆斯林妇女形象成为显示主流文明"更高"发展水平的标志。但是，像我们论述的那样，妇女并不仅仅是社会分界的象征性标志。作为性别平等保护者的中国政府和共产党给妇女提供了机会，使她们在重新定义妇女地位象征图（symbolic map）的过程中，用非伊斯兰教制度改革伊斯兰教，用伊斯兰教制度获得权威位置，尽管她们能做的非常有限。

宁夏穆斯林妇女对女性受教育态度的调查显示，本地妇女和从河南迁来的妇女之间有明显的差异，前者对年轻姑娘的教育持消极、甚至反对态度者所占比重相对较高，而河南籍妇女无论老幼，"都一致认为女孩子上学很必要，没有一名持相反态度"（丁国勇，1996：53—54）。这是女寺教

育影响妇女的众多例证之一。被一些人指责为非伊斯兰教行为的学识、抱负、自信、思想开放等，为那些主张继续改革者增添力量。当独立性最强的女寺负责人声称通过为安拉为社会服务获得了存在的意义时，她们并不觉得有任何矛盾之处。

附录一：
走近穆斯林妇女
——作者、参与者自述

玛利亚·雅绍克 我最强烈的情感是感激（为我所得到的机会）、快乐（为我所遇到并逐步加深理解的那些女人和男人）和责任（对众多信息提供者、合作者和朋友们所负的责任），项目完成后依然需要进行的探索也令我向往。合作改变了我与水镜君的关系，我们成了朋友和颇具挑战意味的对手。在中国逗留期间，我曾住在她的家里。工作引发的无穷无尽的讨论不仅限于与项目有关的内容，还有个人生活。例如，在作过一次长时间的访谈后，遇到的宗教信仰问题会成为我们讨论的话题，各自立场、观点的陈述又变为进一步探讨的题目。与水镜君之间这种不断的、辩证的交流，不仅令我获益匪浅，而且把我推上了一条陡峭曲折的认知之路，重新思考特定（民族、宗教、性别）身份对学术生产条件、意向的影响，以及与宗教密切相关的少数民族学者是社区成员的阐释。

人们的慷慨不仅使我得以在长时间内（1994—1997）分享中国同事的记忆、评说和期望，了解她们的工作、生活、梦想和失落，也使项目超越了合作调研的范畴，成为深刻改变

并将继续改变所有参与者的一种经历。该项目也使我了解到中国政治、文化领域内的一些禁区已经解除，一些依然存在，这些形成了中国学术生产的制约、限制和挑战。

王玉芬 我是河南省社会科学院从事法律研究的研究人员，汉族人。作为女性，我十分关注妇女的权利和地位。中国穆斯林妇女独特的状况引起我对她们的婚姻、家庭生活的关注。她们的双重身份（中国人和穆斯林）使她们与其他社会群体不同。她们的权利和责任如何？与汉族妇女有什么差异？这些问题吸引了我的注意。

由于对研究对象所知甚少，没有多少可利用的资料，我花费很多时间访问穆斯林妇女，倾听她们的故事。我着重考察近一个世纪来中原穆斯林妇女在婚姻家庭生活中的权利与地位的变化情况，关注父权制与妇女权利的关系；中国传统法律文化、伊斯兰教法、现代家庭法对穆斯林妇女生活变化的影响。在分析女阿訇、女海里凡和女乡老口述资料的基础上，写出了研究所得。

朱丽 幼年时期，我家有一户回民邻居，经常相互来往。我因之知道回民不吃猪肉，逢年过节要到清真寺请阿訇宰鸡宰羊。在大学学习时，我的专业是科技法语和经济管理，但我对历史、哲学和宗教有浓厚兴趣，读过一些关于伊斯兰教的书。

第一次感受伊斯兰教对穆斯林的影响是在马里。1988年至1989年，我有幸在马里与十几位穆斯林一起工作了7个月。亲眼见他们利用工作间隙礼拜，亲耳听他们用阿拉伯语诵读《古兰经》，亲自参加他们庆祝伊斯兰教节日的活动。回国后，我想了解中国穆斯林。但作为一个汉民，我不敢进清真寺，我知道那是穆斯林的圣地；我也不敢拜访阿

訇，我知道阿訇在穆民心中的位置。我担心我这个不礼拜的外人，会冒犯穆斯林，会被赶出清真寺。

我的好友水镜君是回民，几年来她一直从事回族研究。我常听她讲她的研究所得。1995年，她和玛利亚·雅绍克博士合作研究中国穆斯林妇女，邀请我参加，调查女寺的经济管理。我很高兴有机会了解中国回族穆斯林，有机会和好朋友一起做项目。

一年多的时间里，我访问了近40座清真女寺。清真寺里传播着另一种文化，使用着另一种语言。每次听到召唤礼拜的邦克声，我心中就有一种从没有过的难以形容的感觉。和众多男女阿訇、社头、乡老交谈，使我对他们的思想和情感有了较深的理解。两年的调查研究工作令我更深切的感受到中国文化的包容性和多样性，以及伊斯兰教对中国的影响。

水镜君 1996年10月，我与朱丽到周口作项目调查。也许是因为我与被访者之间非常自然的情感交流，她禁不住对我讲，我越来越觉得你骨子里是个穆斯林。是啊，我不能不承认，正是这无法选择的出身，这特有的文化背景，加上其他相关因素，决定了我的人生道路，决定了我的研究项目选择，也决定了我无法逃避的命运。作为研究者，我对观察、了解、分析、思索自己所属民族的文化有着浓厚的学术兴趣；作为这个群体的一员，我不能不关心它的命运，不能不用心去感受。我了解这个群体充满艰辛的生存之路，由衷地为它的进步高兴，也为它依然存在的愚昧落后悲哀；我希望它有个光明美好的发展前景，并愿意为此努力。作为女性，我注意与女人有关的问题，也因之有着更为复杂的感受。

我出生于河南省西南部一个回族中医世家。也许因为与汉族人交往多，祖父一代的宗教观念就较淡漠。父亲一代进洋学堂读书，受伊斯兰教和民族文化的影响更小。家中的女人(祖母们)虽然都很虔诚，但她们只能保持自己的信仰，对男人和孩子影响不大。我出生时原来的大家庭已四分五裂。在受现代教育的父亲和受伊斯兰教影响很小的母亲教养下长大，除了知道自己是回族人、不吃猪肉外，对伊斯兰教和回族文化可以说是一无所知。现代文化教育和中国传统文化的熏陶，与本民族文化的隔膜，使我与自己所属的群体拉开了距离。我向往一个更广阔的天地，一个更自由的人生。也许真的是因为前定，我像许多回族知识分子那样，渐渐萌生了研究自己民族文化的兴趣。研究者和女性的双重敏感令我首先选定了清真女寺和女阿訇这一课题。但我时常陷入矛盾的境地：几乎是在决定回归的同时，就产生了逃避的念头。那是一种比钱锺书先生所讲的围城心态更为复杂的感受，不是简单的进入退出，而是生在城内，从来就没有真正地出去，也很难完全地回来。整个人如同分成了许多部分，有的在里面，有的在外面，在外面的想进去，在里面的想出来，不管想进去，还是想出来，都欲去不能，欲留不甘。这也许是一种与生俱来、永远无法摆脱的文化困境。但回归和逃避的矛盾没有使我止步，强烈的学术兴趣和复杂的情感驱使我继续下去。

从女人的角度观察历史和现实，使我对回族穆斯林妇女和中国伊斯兰文化有了更深的了解，对性别研究的意义和贡献有了更为清楚的认识。另一件令我高兴的事是多了一个心灵相通的异国朋友。认识我们的穆斯林讲，我与玛利亚·雅绍克博士的相识是真主的安排。我相信是这样。

附录二：
开封王家胡同女寺碑文

（一）

昔文王之后妃化行南国也，男女以正，婚姻以时，而且专静纯一贞静幽闲，敬执妇道，家喻户晓矣。王家胡同旧有女学，六十余年，始自李门袁女阿訇。设教其中，承教者经明一已多人，教治四方多人。不意袁女阿訇鹤驾西归，令徒武门张女阿訇尊先路，步后尘，洵后先，辉映矣。兹有郑公仰万福，好善乐，施捐钱伍拾千文，已经添助当房。郑姓后人不准回赎，以昭永远。唯冀每月虔诵索来，仰望　　真主慈悯，恕饶鸿恩。如有仁人君子添助钱文，购买房产，实郑公之厚望也。为此勒石，永垂不朽。

祥邑附生王润章敬撰

大清光绪四年岁次戊寅杏月中旬穀日

（二）

尝闻聚鹿台之财，商辛尚且积怨；专荣夷之利，厉王犹或招

谤、可知象齿有焚身之伤，贪人多败类之讥也。今有庚午科举人改捐指省分发东河候补县丞赵炳卓之母赵杨氏老太太，唯善为宝，有道生财，身虽近东山之教泽，意欲延西域之薪传。因将自己日积月累所当门面市房贰间，坐落老府门西边路南，情愿施散于女寺中，供给学堂，永远为业。倘以后房主赎房，而寺中教长或将当价另置房产，不许转当。顾好善恶恶，本非借此以沽名；重德轻财，亦非因之以要誉。唯冀教长至一年两节之期，为其　　真主造化至圣恩慈　　天经三匣而已。至于赵氏绳绳子孙，不得借口别说，生端毁善。为此勒石，永垂为记。

开封府学附生郭绍汾撰文

祥府县学附生王润章敬书

大清光绪四年岁次戊寅杏月中旬赵杨氏及炳卓敬立

附录三：

大同清真大寺明天启二年碑文[1]

重修礼拜寺碑记有铭

赐进士榜眼及第翰林院詹事兼侍读学士新野康庄马之骥撰文

钦差湖广等处管理通省屯田水利道参政阳曲忠铭马谏书丹

赐进士出身应天府府丞管理马政新野九逵马之骏篆额

往闻天方国之西，有国名默得那者，其崇教最严，其持身更洁，至诚至恪，□□无名，但其相恪守而虔礼之者，大抵有五。其一敬

天忠君孝亲，务践其实。其二每日寅未申酉戌五时沐浴拜天，以忏过愆。其三每年清斋一月，自旦(至)晡，绝饮食，严持(不)二。其四论人之赀产，以四十为率，取其一，储以济(贫)者，谓之天税。(其)五瞻礼西方，因修阻中国，不能参谒，乃建寺会拜，以答所自。大元□□□贤而且异者，满□二十四人，灵迹遍于天下，以宣其教义。一统志云，其先有母罕默德，生而灵异，专以清净，敷化中土。我云，因于永乐中遂建寺于府□□西南隅，合仕农商贾婚嫁(葬)祭悉遵奉之

[1] 该碑文中遇"天"、"钦差"、"圣"、"皇"等字另起一行，以示尊崇。碑中完全不能辨认的字用"□"代替；根据上下文可推断的残字用"( )"表示。

不违。然初创草率，基宇九狭。至成化初，挥使王公信、杨公义、教人马俊、马永等，由
钦差镇守太监谭公（尧）、（总）镇彰武伯杨公（寅）、抚院王公越，暨阃帅毕公瑛、郡伯郝公渊，捐俸鸠工，大恢其制，革故为新，允可瞻礼矣。嗣此嘉（靖）元年，有女师苏明大师氏，经典家传，贤□□□，即四方老师硕学，莫不以女君子称之。于是都督詹公升、武平伯陈（公）勋、掌教马公滋、马公骊、耆老海公源、恩荣官撒公元吉，因总镇麻公循谋，所以鼎新之。更建南北庑各五，省心楼一，碑亭二，经堂、书斋、门楼莫不具矣。虽后至嘉靖丙午掌教冯公时，东冈吴公□臣新木槛，竖华柱，重修一次；万历己丑总镇马公蓝溪、麻公西泉凿方池，架石梁，重修一次，制尤未备。今岁壬戌总镇马公崇斋、慎斋，副总兵麻公□泉、张公柳泉，麻公华川，慨然倡义，掌教麻公守源、（副）教萧公珍、赞教萧公宦、乡老麻公守义、吴公惠等任劳兴勤，起拓正殿，创立明厦三间，桥栏花槛，易木为石，泮池之前，峙以雕坊。新建（碑）亭，如翼环向；石栏蜒转，极备精工。宫墙耳室，极其华溢，重飞弘厂，绘丹垩碧，洋洋大观，不□先日之陋矣。卓然我云，第一胜境乎。推厥所自，盖由奇泉麻公等，心契经谛，律严法守，教铎所感，人人悦服，是以输镪输力，不日告成□。由此而礼
天祝
圣，默得那国之法教日振，母罕默德之灵（异）日彰，诸公诚礼（孚）格天人矣。孰谓云中胜地，非即天方乐土乎？此起从事诸公任力之勤，神化之异，落成之速，不可不详记，而永垂不朽也。予僭次第其实，勒之贞（石），（遂）为之铭曰
玄道设教　于圣一心　其行实卓　其教独尊　至诚无伪

大善无恶　人人遵止　身安心乐　入礼凛然　出畈法戒　丹碧煌熿　有基无坏　至教昌明

皇图永固　拜礼虔诚　引福受祚

皇明天启二年岁在壬戌季夏之吉立石

附录四：

对生活质量的不同理解
——回汉民众观念调查

1996年10—11月，在河南省统计局人口处的帮助下，对河南省五个地市（南阳、洛阳、郑州、周口、鹤壁）二百五十余名回族汉族民众作了简单的问卷调查。填写问卷的回族109人，其中男53人，女56人；41岁及以上的39人，占总数的35.78%；文化程度在高中以上的42人，占总数的38.53%；从事农业或生活在农村的有45人，占总数的41.28%。56名回族妇女中，40岁以下的占75%，高中以上文化程度的占43%，生活在农村的占39%；53名回族男性中，40岁以下的占53%，高中以上文化程度的占34%，生活在农村的占43%。汉族142人，其中男68人，女74人；41岁及以上的36人，占汉族总人数的25.35%；文化程度在高中（包括中专）以上的占80.98%；从事农业的16人，占11.27%。

两族的回答者都具有年龄较轻、从事非农行业、文化素质较高的人所占比重大的特点，汉族回答者中文化素质较高年龄较轻者所占比重更大。因此，调查结果只显示特定群体的观念，并不完全可比，但可在一定程度上显示回汉民众观念的差异。

表 1　对孩子受教育程度的期望　　　　单位：%

	初中	高中	中专	大学	研究生	出国留学	初级宗教教育	高级宗教教育
回族	3.7	7.3	10.1	54.1	16.5	19.3	4.6	23.9
男	5.7	13.2	5.7	60.4	11.3	15.1	1.9	22.6
女	1.8	1.8	14.3	48.2	21.4	30.4	7.1	25.0
汉族	2.8	1.4	4.2	46.5	21.1	24.6	2.1	2.8

回汉两族回答者对孩子受世俗文化教育程度的期望没有大的差异，差别在于宗教教育。回族回答者较注重孩子的宗教教育，对宗教教育特别是高级宗教教育的重视显示了伊斯兰教文化对回族人的影响。不同性别的回族回答者对孩子受教育程度的期望存在一定的差异，女性对孩子受高级教育（如出国留学、读研究生、受高级宗教教育）的期望程度高于男性。

表 2　对孩子从事职业的期望　　　　单位：%

	专业技术工作	国家企事业单位负责人	办事人员和有关人员	商业工作	服务性工作	农林牧渔劳动者	工人	教师	医生	宗教职业者	其他
回族	20.2	9.2		11.9		3.7	10.1	23.9	24.8	22.0	
男	18.9	7.6		9.4		3.8	7.6	20.8	32.1	18.9	
女	21.4	10.7		14.3		3.6	12.5	26.8	17.9	25.0	
汉族	43.0	25.4	2.1	1.4	0.7	1.4	2.1	11.3	23.2		1.4

在孩子从事职业的选择上回汉两族回答者显示出明显的差异。汉族回答者偏重的前 5 位职业是专业技术工作，国家机关企事业单位负责人，医生，教师，办事人员和有关人员；回族回答者偏重的是医生，教师，宗教职业者，

专业技术工作，商业工作。不同性别的回族人对孩子从事职业的期望也存在着差异，回族女性偏好的职业是教师、宗教职业者、专业技术工作、医生、商业工作；男性偏好的职业是医生、教师、宗教职业者、专业技术工作、商业工作。

表 3 值得重视的事情 单位：%

	保持民族传统	有宗教信仰	受现代文化教育	掌握一种谋生技能	赚钱
回族	69.72	45.87	69.72	27.52	5.50
男	58.49	50.94	69.81	37.74	5.66
女	80.36	41.07	69.64	17.86	5.36
汉族	23.24	0.70	73.24	45.07	5.63

回汉回答者都重视孩子的现代文化教育，但在价值评判上显示出明显的差异。回族人较重视民族传统和宗教信仰，69.72%的回族回答者重视保持民族传统，45.87%的人重视宗教信仰。汉族回答者则更注重现世的需求，重视掌握谋生的技能，只有23.24%的汉族回答者重视民族传统，重视宗教信仰的只占0.70%。

表 4 最好的结婚年龄 单位：%

	18—20岁	21—25岁	25—30岁	30岁以上
回族	2.75	60.55	34.86	
男	3.77	66.04	26.42	
女	1.79	55.36	42.86	
汉族	1.41	49.30	40.85	3.52

对理想结婚年龄的看法回汉回答者差不多，但不同性别的回族回答者有一定差异，女性认为最好的结婚年龄高于男性。

关于不同民族通婚的问题回汉回答者的差异较大，回族回答者持反对意见者较多。持反对意见的回族回答者占23.85%，汉族占8.45%。赞同通婚的回族回答者往往有附加条件，如尊重少数民族的风俗习惯，要求对方信奉伊斯兰教等。这从另一方面反映了回族人对本民族文化和传统信仰的重视。

表5　理想的孩子数及性别选择　　单位：%

	1个孩子	2个孩子	3个孩子	要男孩	要女孩	儿女双全
回族	31.19	57.80	1.83	17.43	13.76	51.38
男	32.08	50.94	3.77	16.98	13.21	47.17
女	30.36	64 29		17.86	14.29	55.36
汉族	23.94	70 42	3.52	8.45	15.49	69.01

在生育孩子的数量上回、汉两族回答者的偏好都是2个，但汉族想要2个及以上者所占比重高一些，对儿女双全的要求也更强一些。回族男女回答者在孩子数量和性别的选择上差别不大，女性较男性更倾向于有2个孩子，儿女双全。

关于生育年龄的问题回汉回答者的看法相近，绝大多数人都认为22岁以后生育最好，汉族作出肯定回答的占79.58%，回族占77.06%。认为30岁之前结束生育好的汉族回答者占57.04%，回族占49.54%；认为40岁以前结束生育好的汉族占14.08%，回族占6.42%；认为应顺其自然

的汉族占 14.08%，回族占 7.34%。

表 6 赞同的生育观念 单位：%

	多子多福	少生优育	生男生女是真主的定然	人应有决定何时生育生多生少的自由
回族		79.82	39.45	5.50
男		77.36	37.74	5.66
女		82.14	41.07	5.38
汉族	0.70	80.28	6.34	14.79

在生育观念上回汉两族回答者既有一致之处，又有一定的差异。少生优育是两族回答者都赞同的观念，作肯定回答的汉族回答者占 80.28%，回族占 79.82%。但强调个人生育意愿的汉族回答者所占比重较大，赞同“人应有决定何时生育，生多生少的自由”的汉族回答者占 14.79%，回族只占 5.50%。由于伊斯兰教文化的影响，穆斯林认为生男生女由真主决定，人不能违抗真主，无论男女都应该养育。他们希望生男孩的原因主要是出于现实生活的考虑。因此，回族人中赞同生男生女是真主的定然者比重较大，男性占 37.74%，女性占 41.07%。回族人的这种观念是回族人口性别比较低的主要原因。

表 7 成长过程中对自己影响较大的人 单位：%

	老师	父母	亲戚	朋友	阿訇（或其他宗教职业者）	其他
回族	50.46	58.72		0.92	12.84	
男	56.60	56.60		1.88	20.75	
女	60.71	60.71			5.66	
汉族	38.03	74.65	1.41	7.55		8.45

回族回答者社会化过程中受宗教文化的影响较大。对自己成长过程中主要受谁影响的回答，汉族回答者居第一位的是父母（74.65%），其次为学校老师（38.03%），其他（8.45%）。回族回答者居第一位的也是父母（58.72%），但所占比重不及汉族回答者高，其次为老师（50.46%），第三是阿訇（占12.84%）。两性比较，回族男性受阿訇或其他宗教职业者的影响大于女性。

从问卷调查的结果看，在民族传统文化和社会主流文化的双重影响下，回族人的思想观念在不少方面与汉族人一致，但即使在文化程度相对较高的回族群体中，仍保持着独特的民族特点。

中文参考文献

[美]爱德华·W·萨义德:1999,《东方学》,北京,三联书店。

[美]白蓓莉著,吴海鸿译:1995,《中国穆斯林妇女问题探析》,《回族研究》第4期。

白贵、杨青:1991,《从私语的逆序使用看回族的抗同化意识》,载《汉语与少数民族语言》,呼和浩特,内蒙古大学出版社。

白寿彝:1983,《中国伊斯兰史存稿》,银川,宁夏人民出版社。

蔡德贵:1993,《中国和阿拉伯:异域的两种文化》,《宁夏社会科学》第2期。

陈崇德:1989,《"五四"女杰郭隆真》,《民族》第5期。

陈克礼译:1994,《圣训经》,内部印刷。

成崇德:1999,《18世纪的中国与世界·边疆民族卷》,沈阳,辽海出版社。

从恩霖:1992,《中国特色的伊斯兰教——中国传统文化与伊斯兰文化的撞击》,《宁夏社会科学》第6期。

戴建宁:1992,《试论回族妇女信仰伊斯兰教的心理特征》,《回族研究》第4期。

戴康生、秦惠彬:1982,《试论伊斯兰教在我国回族中传播的特点》,《世界宗教研究》第1期。

丁国勇:1992,《回族女子教育的兴办与发展》,《回族研究》第2期;

1993,(主编)《宁夏回族》,银川,宁夏人民出版社。

1996,《西北地区回族女子教育概况》,《回族研究》第3期。

丁　俊:1996,《知识女性阿依莎》,《阿拉伯世界》第2期。

丁明俊:1993,《明前期伊斯兰教政策简论》,《宁夏社会科学》第4期。

杜芳琴:1988,《女性观念的演变》,郑州,河南人民出版社。

范若兰:1991,《重戴面纱的阿拉伯妇女》,《阿拉伯世界》第1期。

冯今源:1985,《试论儒家思想对中国伊斯兰教的影响和渗透》,《中国哲学史研究》第3期。

1995,《试论伊斯兰教的妇女观》,《中国穆斯林》第4期。

符福渊、陈凤丽:1991,《蒙着面纱的半边天》,《阿拉伯世界》第2期。

高桂英:1995,《伊斯兰教与宁夏回族妇女问题》,《回族研究》第2期。

甘肃省民族研究所编:1982,《伊斯兰教在中国》,银川,宁夏人民出版社。

高占福:1984,《伊斯兰教婚姻制度与回族婚姻习俗的研究》,《宁夏社会科学》第4期。

1989,《论中国伊斯兰教的教派》,《宁夏社会科学》第2期。

高占福等:1993,《试论回族妇女的社会地位》,《甘肃民族研究》第1—2期。

龚俭青:1989,《妇女与伊斯兰社会法律制度》,《阿拉伯世界》第4期。

河南日报:1991年8月30日,《河南省宗教活动场所管理办法》。

河南日报:1991年11月10日,《就宗教活动管理等问题答记者问》。

河南省地方史志编纂委员会:1994,《河南省志·人口志·民族志·宗教志》,河南人民出版社。

《呼和浩特回族史》编辑委员会:1994,《呼和浩特回族史》,呼和浩特,内蒙古人民出版社。

黄爱平:1999,《18世纪的中国与世界·思想文化卷》,沈阳,辽海出版社。

黄民兴:1992,《沙特阿拉伯妇女地位的演变》,《阿拉伯世界》第4期。

[美]R·M·基辛著,甘华鸣等译:1988,《文化·社会·个人》,辽宁人民出版社。

江波、王锡苓:1996,《穆斯林"女学"研究》,《甘肃民族研究》第2期。

金占祥:1987,《伊斯兰教与世袭制》,《宁夏社会科学》第5期。

[清]蓝煦：1925年重印，《天方正学》，清真书报社。
拉合曼，阿依莎·阿不杜著，上复译：1993，《先知穆罕默德的妻子》，宁夏人民出版社。
雷晓静：1997，《中国近现代回族伊斯兰教报刊的崛起》，《回族研究》第1期。
胡振华主编：1993，《中国回族》，宁夏人民出版社。
李　彬：1993，《回族在城市中的社会网络》，《宁夏社会科学》第5期。
李春雁主编：1989，《郑州妇女志》，郑州，河南人民出版社。
[明]李东阳等：1976年重印，《大明会典》，台北，新文丰出版公司。
李松茂：1988，《伊斯兰教和回民教育》，《世界宗教研究》第2期。
李兴华：1994，《关于汉文伊斯兰教碑文搜集整理出版的问题》，《回族研究》第2期。
李兴华、冯今源：1985，《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911—1949）》，（上、下），宁夏人民出版社。
李兴华、秦惠彬、冯今源、沙秋真合著：1998，《中国伊斯兰教史》，北京，中国社会科学出版社。
李燕晨：1988，《试论回族文化与中华民族传统文化的关系》，《宁夏社会科学》第2期。
李云桥、白世业主编：1993，《伊斯兰教与回族研究文荟（1980—1992）》，宁夏人民出版社。
[明]李贽：1974年重印，《初潭集》（全二册），北京，中华书局。
林　艺：1995，《圣洁的心旅》，昆明，云南教育出版社。
林治平编著：1998，《基督教在中国本色化》，北京，今日中国出版社。
刘复礼编：1993，《刘志三老阿訇诗集》，内部印刷。
刘巨才：1989，《中国近代妇女运动史》，北京，中国妇女出版社。
刘士圣：1991，《中国古代妇女史》，青岛出版社。
刘杏梅：1990，《女阿訇梁布善》，《中国穆斯林》第6期。
刘援朝：1992，《回族人口形势分析》，《回族研究》第3期。
1994，《云南省回族人口现状》，《回族研究》第4期。
刘　智：1984年重印，《天方至圣实录》，中国伊斯兰协会。

1988年重印,《天方典礼》,天津古籍出版社。
陆给也、王梅兰:1993,《致穆斯林姐妹们》,《民族艺林》第3期:52页。
吕美颐、郑永福:1990,《中国妇女运动(1840—1921)》,郑州,河南人民出版社。
罗苏文:1996,《女性与近代中国社会》,上海,上海人民出版社。
马达、王惠民、陈廷良:1986,《回族在河南》,《宁夏社会科学》第5期。
马复初:1923,《四典要会》,北京,清真书报社。
马桂英:1995,《伊斯兰教与宁夏回族妇女问题》,《回族研究》第2期。
马恒丰:1994,《沙甸回族的宗教文化经济生活》,《回族研究》第2期。
马明良:1994,《西北穆斯林民族的伦理文化》,《回族研究》第4期。
马　平:1995,《情感诉诸:中国穆斯林宗教信仰的重要动因》,《宁夏社会科学》第3期。
1995,《回族民族内婚姻制度探析》,《回族研究》,第3期。
马平、赖存理:1995,《中国穆斯林民居文化》,银川,宁夏人民出版社。
马廷献:1992,《阿依莎传奇》,宁夏灵武穆斯林社区,内部印刷。
马　通:1990,《中国西北伊斯兰教的基本特征》,兰州,兰州大学出版社。
1995,《中国伊斯兰教派门宦溯源》,银川,宁夏人民出版社。
马维娟:1988,《回族女子教育浅析》,《宁夏社会科学通讯》第3期。
马亚萍:1993,《〈古兰经〉妇女观浅释》,《中国穆斯林》第2期。
1996,《甘肃回族妇女教育发展概况》,《甘肃民族研究》第3—4期。
马云凤:1990,《面纱下的阿拉伯妇女》,载云南伊斯兰经学院学生会编《穆斯林青年》第3期。
马丰祥:1989,《伊斯兰法律中的婚姻家庭制度》,《西北民族学院学报》第2期。
马　忠:1990,《谈谈青海回族女子教育》,《青海民族研究》第4期。
马中平:1992,《丁鑑辉与〈欧母戴〉》,《回族研究》第3期。
1996,《早期伊斯兰教历史上的著名苏菲及其思想》,《中国穆斯林》,第4期。
马　注:1988年重印,《清真指南》,银川,宁夏人民出版社。

孟宪玲：1994，《刘清扬与〈妇女日报〉》，《回族研究》第3期。
勉维霖：1988，《中国回族伊斯兰教的掌教制度》，《宁夏社会科学》第6期。
穆罕默德·莱迈丹，马云从译：1978，《清真玉柱》4册，中/阿文，云南昆明。
穆华芬：1996，《论伊斯兰教的妇女观》，《中国穆斯林》第3期，25—27页。
宁夏哲学社会科学研究所编：1981，《清代中国伊斯兰教论集》，宁夏人民出版社。
纳广用：1995，《伊斯兰教的婚姻制度》，《穆斯林青年》第9期，昆明。
南文渊：1993，《西宁市回族妇女地位考察》，《宁夏社会科学》第1期。
1994，《伊斯兰教与西北穆斯林社会生活》，西宁，青海人民出版社。
彭宫章：1992，《略论少数民族妇女的自我保护和社会保护》，《黑龙江民族丛刊》第4期。
普学旺：1996，《论太极图起源与性交合崇拜》，《寻根》第3期。
钱志和、陈少娟：1994，《建国以来回族教育研究述略》，《回族研究》第3期。
青海民族女童教育研究课题组编著：1994，《青海民族女童教育研究》，青海人民出版社。
秦惠彬：1992，《伊斯兰教与中国传统文化》，《宁夏社会科学》第4期。
1995，《中国伊斯兰教与传统文化》，北京，中国社会科学出版社。
容肇祖：1957，《李贽年谱》，北京，生活·读书·新知三联书店。
赛生发编译：1993，《伟嘎耶教法经解——伊斯兰教法概论》，银川，宁夏人民出版社。
1993，《教法知识答问——婚姻家庭》，《中国穆斯林》第6期。
沙秋真：1982，《中国伊斯兰教经堂教育》，《世界宗教资料》第2期。
山东省民族事务委员会编：1991，《中国回族教育史论集》，济南，山东大学出版社。
山东省伊斯兰教协会编：1992，《山东清真寺》，齐鲁书社。
沈福伟：1985，《中西文化交流史》，上海人民出版社。

水镜君：1996，《浅论女学女寺的兴起与发展》，《回族研究》第1期。
宋永利：1994，《赵明远其人其事》，《回族研究》第2期。
《唐会要》（下）：1955年重印，中华书局股份有限公司。
铁国玺：1993，《妇女在伊斯兰教中的地位》，《中国穆斯林》第4期。
通许县地方志编纂委员会：1995，《通许县志》，中州古籍出版社。
王岱舆（约1584—1670）：1988年重印，《正教真诠・清真大学・希真正答》，宁夏人民出版社。
王怀德：1991，《伊斯兰教与妇女》，《宁夏社会科学》第3期。
王金堂：1986，《刘清扬与〈妇女日报〉》，《民族团结》第12期。
王祥庆：1987，《苏彩风与固原县回民女子学校》，《宁夏教育》第9期。
王永亮：1989，《论回族教育的发展与历史作用》，《中央民族学院学报》第1期。
1990，《伊赫瓦尼宗教革新主张述略》，《宁夏社会科学》第6期。
吴建伟主编：1995，《中国清真寺综览》，银川，宁夏人民出版社。
吴云贵：1985，《论伊斯兰教现代主义》，《世界宗教研究》第1期。
1993，《伊斯兰教法概论》，北京，中国社会科学出版社。
萧志恬：1993，《我国现阶段宗教改革商榷》，《世界宗教研究》第3期。
谢国桢：1982，《明末清初的学风》，北京，人民出版社。
谢宏恩、陈恩美：1992，《回族传统婚姻道德试析》，《回族研究》第2期。
新乡县地方史志编纂委员会：1991，《新乡县志》，生活・读书・新知三联书店。
熊锡元：1992，《民族意识与祖国意识》，《民族研究》第1期。
［清］徐松辑：1957年重印，《宋会要辑稿》蕃夷四，职官四四，北京，中华书局。
鄢烈山、朱健国：2000，《李贽传》，北京，时事出版社。
严汝娴：1986，《中国少数民族婚姻家庭》，北京，中国妇女出版社。
杨桂萍：1999，《中国穆斯林新文化运动》，《回族研究》第4期。
杨怀中：1991，《回族史论稿》，宁夏人民出版社。
1994，《中国历史上伊斯兰文化的四次高潮》，《回族研究》第1期。

杨怀中、余振贵：1995、《伊斯兰与中国文化》，宁夏人民出版社。
杨继国：1996，《杨继国评论集》，宁夏人民出版社。
杨　静：1994，《从宁夏看妇女在民族地区教育中的角色》，《宁夏社会科学》第5期。
杨启辰：1995年重印，《"古兰经"哲学思想》，内部印刷。
杨庭硕、罗康隆：1992，《西南与中原》，昆明，云南教育出版社。
杨万仁：1993，《浅论回族民间故事的民俗价值》、《民族文学研究》第3期。
杨占武、金立华：1992，《回族经堂语的语言问题》，《回族研究》第2期。
杨　珍：1993，《山东回族人口今昔》，《回族研究》第3期。
杨志波：1996，《中国穆斯林赴圣地麦加朝觐》，《中国穆斯林》第5页。
尉迟从泰：1997，《中原民俗丛书·民间禁忌》，郑州，海燕出版社。
于贵信：1990，《中国伊斯兰教的发展与回族的形成》，《史学集刊》第3期。
豫　人："《中国新女杰杂志》及其女权主张"，《河南史志资料》，河南省地方史志编纂委员会，郑州，1984年第5期。
余振贵、杨怀中：1993，《中国伊斯兰文献著译提要》，银川，宁夏人民出版社。
张秉铎：1982、《中国穆斯林的宗教教育》，《中国穆斯林》第1期。
张承志：1991，《心灵史》，广州，花城出版社。
张怀承，1993，《中国的家庭与伦理》，北京，中国人民大学出版社。
张洪韬：1924，《女子礼拜箴规》，北京，清真寺出版社。
张　迁：1994，《穆斯林怎样看待今生后世》，《中国穆斯林》第5期。
［清］赵灿：1989，《经学系传谱》，西宁，青海人民出版社。
赵　慧：1995，《当代回族女作家散论》，《宁夏大学学报》第3期。
赵佳琪：1985、《从〈古兰经〉看阿拉伯妇女在法律上的地位》，《牡丹江师院学报》（哲社）第2期。
［明］郑继芳等校订：1969年影印、《明律集解附例》（二），台北，成文出版社。
［明］张卤校刊，1969年影印：《皇明制书》（四）卷十三，台北，成文出版

社。

郑州市管城回族区史志编纂委员会：1989，《郑州市管城回族区史志》，内部印刷。

郑永福、吕美颐：1993，《近代中国妇女生活》，郑州，河南人民出版社。

《中国穆斯林》：1958，第3期，第5期、第7期。1959年第3期。

中国伊斯兰百科全书编委会：1994，《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社。

《中国伊斯兰教研究文集》编写组：1988，《中国伊斯兰教研究文集》，宁夏人民出版社。

中华人民共和国国务院新闻办公室：1997，《中国的宗教信仰自由状况》，《白皮书》（中）。

中华续行委办会调查特委会编：1985年重印，《中华归主》，中国社会科学出版社。

周燮藩：1993，《中国传统文化与宗教》，《宁夏社会科学》第3期。

周口市地方史志编纂委员会：1994，《周口市志》，中州古籍出版社。

朱谦之：1956，《李贽——十六世纪中国反封建思想的先驱者》，湖北人民出版社。

［宋］朱彧：《萍洲可谈》，载1935—1937年编印《丛书集成初编》，类书号、2754，上海，商务印书馆。

外文参考文献

Abu – Lughod, Lila (1988) *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

——(1993) *Writing Women's Worlds*. Bedouin Stories. Berkeley: University of California Press.

Afshar, Haleh (ed.) (1993) *Women in the Middle East*. London: MacMillan.

Ahern, Emily (1975) 'The Power and Pollution of Chinese Women' in *Women in Chinese Society*. Edited by Margery Wolf and Roxane Witke. Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Ahmed, Leila (1982) 'Feminism and Feminist Movement in the Middle East, A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen' in *Women and Islam*. Edited by Azizah al – Hibris. Oxford: Pergamon Press.

—— (1992) *Women and Gender in Islam*. New Haven & London: Yale University Press.

Al – Hibri, Azizah (ed.) (1982) *Women and Islam*. Oxford: Pergamon Press.

Alles, Elisabeth (1994) 'Une organisation de l'islam au féminin: le personnel des mosquées féminines en Chine' in *Lettre d'information*. Programme de Recherches Interdisciplinaires sur le Monde Músulman Périphérique, Paris. No. 14: 1—12.

Ames, Roger T. (1981) 'Taoism and the Androgynous Ideal' in *Women in China*. Edited by R. W. Guisso & Stanley Johannesen. Youngstown, N.Y.: Philo Press.

Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities*. London: Verso.

Antoun, R. T. (1989) *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.

Ascha, Ghassan (1995) 'The "Mothers of the Believers": Stereotypes of the Prophet Muhammad's Wives' in *Female Stereotypes in Religious Traditions*. Edited by Ria Kloppenborg & Wouter J. Hanegraaff. Leiden: E. J. Brill.

Badawi, Leila (1994) 'Islam' in *Women in Religion*. Edited by Jean Holm, with John Bowker. London: Pinter Publishers.

Badran, Margot (1991) 'Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth – And Twentieth – Century Egypt' in *Women, Islam & the State*. Edited by Deniz Kandiyoti. London: Macmillan Press Ltd.

Barlow, Tani E. (1994) 'Theorizing Woman: *Funu, Guojia, Jiating* (Chinese Woman, Chinese State, Chinese Family)' in *Body, Subject & Power in China*. Edited by Angela Zito and Tani E. Barlow. Chicago: The University of Chicago Press.

Barnes, Ruth & Joanne B. Eicher (eds) (1992) *Dress and Gender, Making and Meaning*. Oxford: Berg Publisher.

Bauer, Janet L. (1997) 'Conclusion. The Mixed Blessings of Women's Fundamentalism. Democratic Impulses in a Patriarchal World' in *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. Edited by Judy Brink & Joan Mencher. New York: Routledge.

Becher, Jeanne (ed.) (1991) *Women, Religion and Sexuality*. Philadelphia: Trinity Press International.

Borneman, John (1996) 'until death do us part: marriage/ death in anthropological discourse' In *American Ethnologist*. Vol. 23, No. 2: 215—238.

Borresen, Kari Elisabeth & Kari Vogt (eds) (1993) *Women's Studies of the*

Christian and Islamic Traditions. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Bouma, Gary D. (1994) *Mosques and Muslim Settlement in Australia*. Canberra: Australian Government Publishing Service.

Brink, Judy & Joan Mencher (eds) (1997) *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. New York: Routledge.

Brisco, Elizabeth (1997) 'The Peace That Passes All Understanding: Violence, The Family and Fundamentalist Knowledge in Colombia' in *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. Edited by Judy Brink & Joan Mencher. New York: Routledge.

Bucaille, Maurice (1978 edition) *The Bible, The Qur'an, and Science*. Translated from the French by A.D. Pannell and the Author. Org. published as *La Bible, le Coran et le Science* in 1976. Indianapolis, Indiana: American Trust Publications.

Bynum, Caroline Walker (1986) 'Introduction: The Complexity of Symbols' in *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Edited by Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell & Paula Richman. Boston: Beacon Press.

——(1991) *Fragmentation and Redemption*. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. New York: Zone Books.

Carlitz, Katherine (1994) 'Desire, Danger, and the Body: Sorties of Women's Virtue in Late Ming China' in *Engendering China. Women, Culture, and the State*. Edited by Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel & Tyrene White. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Carroll, Theodora Foster (1983) *Women, Religion, and Development in the Third World*. New York: Praeger Publishers.

Cherif, Leila (1994) '*Ningxia, l'ecole au feminin*' *in Etudes Orientales*. Nos: 13/14: 156—162.

Chhachhi, Amrita (1991) 'Forced Identities: the State, Communalism, Fundamentalism and Women in India' in *Women, Islam & the State*. Edited by Deniz Kandiyoti. London: Macmillan Press Ltd.

Christ, Carol P. (1989) 'Embodied Thinking. Reflections on Feminist Theological Method' in *Journal of Feminist Studies in Religion*. Spring issue. Vol.5. No.1:7—15.

Croll, Elisabeth (1978) *Feminism and Socialism in China*. London: Routledge & Kegan Paul.

——(1994) *From Heaven to Earth*. Images and Experiences of Development in China. London: Routledge & Kegan Paul.

Darrow, William R. (1985) 'Woman's Place and the Place of Women in the Iranian Revolution' in *Women, Religion, and Social Change*. Edited by Yvonne Yazbeck Haddad & Ellison Banks Findly. Albany: State University of New York Press.

Douglas, Mary (1976) *Purity and Danger*. An analysis of concepts of pollution and taboo. London: Routledge & Kegan Paul.

Dransart, Penny (1992) 'Pachamama: The Inka Earth Mother of the Long Sweeping Garment' in *Dress and Gender. Making and Meaning*. Edited by R. Barnes & J.B.Eicher. Oxford: Berg Publishers.

Eck. Diana L. & Devaki Jain (eds) (1986) Speaking of Faith. *Cross-cultural Perspectives on Women, Religion and Social Change*. London: The Women's Press.

Eicher, Joanne B. (1992) 'Introduction' in *Dress and Gender. Making and Meaning*. Edited by Ruth Barnes & Joanne B. Eicher. Oxford: Berg Publishers.

Eicher, Joanne B. & M.E. Roach-Higgins (1992) 'Definition and Classification of Dress: Implications for Analysis of Gender Roles' in *Dress and Gender. Making and Meaning*. Edited by Ruth Barnes & J. B. Eicher. Oxford: Berg Publishers.

Einhorn, Barbara & Eileen J. Yeo (eds) (1995) *Women and Market societies*. Aldershot: Edward Elgar.

Eliade, Mircea (1976) *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*. Essays in Comparative Religions. Chapter 3. Chicago: The University of

Chicago Press.

Esposito, John (ed.) (1987) *Islam in Asia: Religion, Politics and Society*. New York: Oxford University Press.

Etudes Orientales (1994 issue) Nos: 13/14.

Falk, N.A. & R. M. Gross (eds) (1980) *Unspoken World: Women's Religious lives in Non – Western Cultures*. New York: Harper & Row.

Fentress, James & Chris Wickham (1992) *Social Memory*. Oxford: Basic Blackwell.

Fletcher, Joseph F. (1994) 'The Sufi "Paths" (*turuq*) in China' in *Etudes Orientales*. Nos: 13/14.

—— (1995) *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. Edited by Beatrice Forbes Manz. Aldershot, Hampshire: Variorum.

Forbes, Andrew D. W. (1986) *Warlord and Muslims in Chinese Central Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Franco, Jean (1985) 'Killing Priests, Nuns, Women, Children' in *On Signs*. Edited by Marshall Blonsky. Oxford: Basil Blackwell.

Frick, Heike (1995) '"Frauenwissenschaft" als Diskurs zwischen Theorie und Praxis: Tendenzen der Frauenforschung in der VR China' in *Frauenforschung in China: Analysen, Texte, Bibliographie*. Edited by Heike Frick, Mechthild Leutner & Nicola Spakowski. Muenchen: Minerva Publikation.

Friedl, Erika (1980) 'Islam and Tribal Women in a Village in Iran' in *Unspoken Worlds. Women's Religious Lives in Non – Western Cultures*. Edited by Nancy Auer Falk & Rita M. Gross. San Francisco: Harper & Row, Publisher.

—— (1997) 'Ideal Womanhood in Postrevolutionary Iran' in *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. Edited by Judy Brink & Joan Mencher. New York: Routledge.

Furth, Charlotte (1994) 'Rethinking Van Gulik: Sexuality and Reproduction in Traditional Chinese Medicine' in *Engendering China: women, Culture and the state*. Edited by Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel &

Tyrene White. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gilchrist, Roberta (1994) *Gender and Material Culture. The archaeology of religious women*. London: Routledge

Gillis, John R. (1994) 'Memory and Identity: The History of a Relationship' in *Commemorations. The Politics of National Identity*. Edited by John R. Gillis. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Gilmartin, Christina K., Gail Hershatter, Lisa Rofel & Tyrene White (eds) (1994) *Engendering China: women, culture and the state*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gladney, Dru C. (1991) *Muslim Chinese; Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

—— (1994) 'The Making of a Muslim Minority Nationality in China: Dialogue and Contestation' in *Etudes Orientales*. Nos: 13/14: 113—142.

——(1995) 'Islam' in *The Journal of Asian Studies*. Vol. 54. No. 2: 371—377.

—— (1996) 'Relational Alterity: Constructing Dungan (Hui), Uygur, and Kazakh Identities across China, Central Asia, and Turkey' in *History and Anthropology*. Vol. 9. No. 4: 445—477.

Gold, Penny S. (1994) 'Men Helping Women: A Monastic Case Study' in *Gender and Religion*. Edited by William H. Swatow, Jr. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Gosh, Stanley (1961) 'Minorities and Mao's Mailed Fist' in *Embers in Cathay*. New York: Doubleday.

Graham, Elaine L. (1995) *Making the Difference; Gender, Personhood and Theology*. London: Mowbray.

Guisso, Richard W. (1981) 'Thunder over the Lake: The Five Classics and the Perception of Woman in Early China' in *Women in China*. Edited by R.W. Guisso & Stanley Johannesen. Youngstown, N.Y.: Philo Press.

Halbwachs, Maurice (1992) *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.

Halfon, Constance – Helene (1994) 'Souvenirs de voyage dans la Chine islamique profonde: Etre femme et musulmane a Lanzhou, au Gansu' in *Etudes orientales*. Nos: 13/14: 151—155.

Hamidullah, muhammad (1992) *The Muslim Woman*. Islamabad, Pakistan: Da'wah Academy, International Islamic University.

Handler, Richard (1994) 'Is "Identity" a Useful Cross – Cultural Concept' in *Commemorations. The Politics of National Identity*. Edited by John R. Gillis. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hardacre, Helen (1993) 'The Impact of fundamentalisms on Women, the family, and Interpersonal Relations' in *Fundamentalisms and Society*. Edited by Martin E. Marty & R. Scott Appleby. Chicago: Chicago University Press.

Harrell, Stevan (1986) 'Men, Women, and Ghosts in Taiwanese Folk Religion' in *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Edited by Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell & Paula Richman. Boston: Beacon Press.

—— (ed.) (1996) *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Hassan, Riffat (1991) 'An Islamic Perspective' in *Women, Religion and Sexuality*. Edited by Jeanne Becher. Philadelphia: Trinity Press International.

Hatem, Mervat (1993) 'Toward the Development of Post – Islamist and Post – Nationalist Feminist Discourses in the Middle East' in *Arab Women, Old Boundaries, New Frontiers*. Edited by Judith E. Tucker. Bloomington: Indiana University Press.

Helie – Lucas, Marie – Aimee (1993) 'Women's Struggles and Strategies in the Rise of fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism' in *Women in the Middle East*. Edited by Haleh Afshar. London: Macmillan.

Hersshatter, Gail (1997) *Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in Twentieth – Century Shanghai*. Berkeley: University of California Press.

Higgins, Patricia J. (1985) 'Women in the Islamic Republic of Iran: Legal, Social, and Ideological Changes' in *Signs*. Vol. 10, No. 31.

Israeli, Raphael (1980). *Muslims in China. A Study in Cultural Confrontation*. London: Curzon Press.

——(1981) 'The Muslim Minority in the People's Republic of China' in *Asian Survey*. Vol. 21, No. 8: 901—919.

—— (1994) *Islam in China. A Critical Bibliography*. Westport, Connecticut: Greenwood Press

Jamzadeh, Laal & Margaret Mills (1986) 'Iranian Sofreh: From Collectivity to Female Ritual' in *Gender and Religion*. Edited by C. W. Bynum, S. Harrell and P. Richman. Boston, MA: Beacon Press.

Jing Jun (1996) *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

Johnson, Kay (1983) *Women, the Family and Peasant Revolution in China*. Berkeley: University of California Press.

Joseph, Nathan (1995) 'Layers of Signs' in *Dress and Identity*. Edited by Mary E. Roach - Higgins, Joanne B. Eicher & K. D. Johnson. New York: Fairchild Publications.

Kabeer, Naila (1991) 'The Quest for National Identity: Women, Islam and the State of Bangladeshi' in *Women, Islam and the State*. Edited by Deniz Kandiyoti. London: Macmillan Press Ltd.

Kandiyoti, Deniz (1988) 'Bargaining with Patriarchy' in *Gender and Society*. Vol. 2. No. 3: 274—290.

——(ed.) (1991) *Women, Islam & the State*. London: Macmillan Press Ltd.

Kamalkhani, Zahra (1993) 'Women's Everyday Religious Discourse in Iran' in *Women in the Middle East*. Edited by Haleh Afshar. London: Macmillan Press Ltd.

Kao Jao - jan (1960) *The Imam's Story*. Hong Kong: The Green Pagoda Press Ltd.

Keith, Roanld C. (1997) 'Legislating Women's and Children's "Rights and Interests" in the PRC' In *The China Quarterly*. No.149: 29—55.

King, Ursula (ed.) (1995) *Religion & Gender*. Oxford: Blackwell.

Kleinman. Arthur & J. Kleinman (1994) 'How Bodies Remember: Social Memory and Bodily Experience of Criticism, Resistance, and Delegitimation Following China's Cultural Revolution' in *New Literary History*. No.25: 707—723.

Knott, Kim (1995) 'Women Researching, Women Researched: Gender as an Issue in the Empirical Study of Religion' in *Religion & Gender*. Edited by Ursula King. Oxford: Blackwell.

Ko, Dorothy (1992) 'Pursuing Talent and Virtue: Education and Women's Culture in Seventeenth-and Eighteenth-Century China' in *Late Imperial China*. Vol.13. No. 1: 9—39.

Koran, The Translated with notes by N.J. Dawood (rev. ed. 1993). London: Penguin Classics.

Kömer. Brunhild (1959) *Die Religiöse Welt der Bäuerin in Nordchina*. The Sino – Swedish Expedition. Publication 43. Stockholm: Statens Etnografiska Museum.

Kristeva, Julia (1986) *The Kristeva Reader*. Edited by Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell.

——(1987) *In the Beginning was Love; Psychoanalysis and Faith*. New York: Columbia University Press.

——(1991) *Strangers to ourselves*. New York: Columbia University Press.

——(1993) *Nations without Nationalism*. New York: Columbia University Press.

Lazreg, Marnia (1990) 'Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria' in *Conflicts in Feminism*. Edited by Marianne Hirsch & Evelyn Fox Keller. New York & London: Boutledge.

Le Goff, Jacques (1992) *History and Memory*. New York: Columbia University Press. Orig. published in 1997.

Leslie, Donald Daniel (1986) *Islam in Traditional China: A Short History* to 1800. Canberra: Canberra College of Advanced Education.

Li Shujiang & Karl W. Luckert (eds) (1994) *Mythology and Folklore of the Hui, A Muslim Chinese People*. Albany, N.Y.: State University of New York.

Liu Bohong & Sung Rong (1995) 'Moving Towards the Market: Chinese Women in Employment and their Related Rights' in *Women and Market Societies*. Edited by Barbara Einhorn & Eileen J. Yeo. Aldershot: Edward Elgar.

Luo Zhufeng (ed.) (1991) *Religion under Socialism in China*. Translated by D.E. MacInnis and Zheng Xi'an. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, Inc.

MacInnis, Donald E. (1972) *Religious Policy and Practice in Communist China. A Documentary history*. London: Hodder and Stoughton.

Mann, Susan (1992) '"Fuxue" (Women's Learning) by Zhang Xuecheng (1738—1801): China's First History of Women's Culture' in *Late Imperial China*. Vol.13, No.1: 40—62.

—— (1994) 'Learned Women in the Eighteenth Century' in *Engendering China: women, culture and the state*. Edited by Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel & Tyrene White. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

MaCarthy, Karen Brown (1994) 'Fundamentalism and the Control of Women' in *Fundamentalism and Gender*. Edited by John S. Hawley. New York: Oxford University Press.

McEnroy, Carmel (1996) *Guests in their own House. The Women of Vatican II*. New York: A Crossroad Book.

Mehdid, Malika (1993) 'A Western Invention of Arab Womanhood: The "Oriental" Female' in *Women in the Middle East*. Edited by Haleh Afshar. London: The Macmillan Press.

Mernissi, Fatima (1975) *Beyond the Veil: male – female dynamics in a modern Muslim society*. Cambridge, Mass.: Halsted Press.

——(1986) *Women in Moslem Paradise*. New Delhi: Kali for Women.

——(1991) *Women and Islam. A Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell.

——(1996) *Women's Rebellion and Islamic Memory*. London: Zed Books.

Moghadam, Valentine M. (1993) 'Patriarchy and the Politics of Gender in Modernizing Societies: Iran, Pakistan and Afghanistan' in *South Asia Bulletin*. Vol.13. Nos:1/2:122—133.

——(ed.) (1994) *Gender and National Identity. Women and Politics in Muslim Society*. London: Zed Books.

Moghissi, Haideh (1993) 'Women in the Resistance Movement in Iran' in *Women in the Middle East*. Edited by Haleh Afshar. London: Macmillan Press Ltd.

Mubarak, Fatheena (1996) 'Muslim women and religious identification: women and the veil' in *Many Religions, All Australian: Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity*. Edited by Gary D. Bouma. Adelaide: The Christian Research Association.

Najmabadi, Afsaneh (1991) 'Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran' in *Women, Islam and the State*. Edited by Deniz Kandiyoti. London: Macmillan Press Ltd.

O'Connor, June (1995) 'The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion' in *Religion and Gender*. Edited by Ursula King. Oxford: Basil Blackwell.

Ortega y Gasset, Jose (1962) *Man and Crisis*. New York: Norton & Co.

Overmyer, Dniel L. (1991) 'Women in Chinese Religions: Submission, Struggle, Transcendence' in *From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and Chinese Religion*. Edited by Koichi Shinohara and Gregory Schopen. Oakville: Mosaic Press.

——(1995) '"Introduction." Chinese Religions – The State of the Field' in *The Journal of Asian Studies*. Vol.54. No.2:314—346.

Pang, Keng-Fong (1997) 'Islamic "Fundamentalism" and Female Empower-

ment among the Muslims of Hainan Island, People's Republic of China' in *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. Edited by Judy Brink and Joan Mencher. New York: Routledge.

Panskaya, Ludmilla in collaboration with D.D. leslie (1977) *Inroduction to Palladii's Chinese Literature of the Muslims*. Canberra: Oriental Monograph Series No.20. Faculty of Asian Studies in association with ANU Press.

Peteet, Julie M. (1993) 'Authenticity and Gender; The Presentation of Culture' in *Arab Women. Old Boundaries. New Frontiers*. Edited by Judith E. Tucker. Bloomington: Indiana University Press.

Pillsbury, Barbara L.K. (1978) 'Being Female in a Muslim Minority in China' in *Women in the Muslim World*. Edited by Lois Beck and Nikki Keddie. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Prelinger, Catherine M. (ed.) (1992) *Episcopal Women: Gender, Spirituality, and Commitment in an American Mainline Denomination*. New York: Oxford University Press.

Puttick, Elizabeth & Peter B. Clarke (eds) (1993) *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

Rahman, Fazhur (1980) *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

Rai, Shirin (1992) '"Watering another man's garden". Gender, employment and educational reforms in China' in *Women in the face of change*. Edited by Shirin Rai. Hilary Pilkington & Annie Phizacklea. London: Routledge.

Roach – Higgins, Mary E., Joanne B. Eicher & K.D. Johnson (eds) (1995) *Dress and Identity*. New York: Fairchild Publications.

Rosen, Stanley (1994) 'Chinese Women – the 1990s: Images and Roles in Contention' in *China Review 1994*. Edited by Maurice Brosseau & Lo Chi Kiu. Hong Kong: The Chinese University Press.

Ruan, Fang Fu (1991) *Sex in China: studies in sexology in Chinese culture*. New York: Plenum.

Saadawi, Nawal el (1982) 'Woman and Islam' in *Women and Islam*. Edited by Azizah al – Hibri. Oxford: Pergamon Press.

—— (1990) 'Feminism and Fundamentalism' in *Islamic Fundamentalism*. A Debate on the Role of Islam Today. London: Institute for African Alternatives.

—— (1993) 'Women's Resistance in the Arab World and in Egypt' in *Women in the Middle East*. Edited by Haleh Afshar. London: MacMillan Press.

Sabbah, Fatna A. (1984) *Woman in the Muslim Unconscious*. London: Pergamon Press.

Sapiro, Virginia (1994) *Women in American Society*. Mountain View, Ca.: Mayfield Publishing Company.

Sausmikat, Nora (1995) *Nichtstaatliche Frauenforschung in der VR China*. Berliner China – Studien 30. Berlin: LIT Verlag.

Schimmel, Annemarie (1982) 'Women in Mystical Islam' in *Women and Islam*. Edited by Azizah al – Hibri. Oxford: Pergamon Press.

Schwarcz, Vera (1994) 'Strangers No More. Personal Memory in the Interstices of Public Commemoration' in *Memory, History, and Opposition Under State Socialism*. Edited by Rubie Watson. Santa Fe, N.M.: School of American Research.

Scott, Joan Wallach (1988) *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.

—— (1989) 'Gender: A Useful Category of Historical Analysis' in *Coming to Terms. Feminism, Theory, Politics*. Edited by Elizabeth Weed. New York: Routledge & Kegan Paul.

Shaheed, Farida (1994) 'Controlled or Autonomous: Identity and the Experience of the Network Women Living Under Muslim Laws' in *Occasional Paper*. No.5 (July). Grabels, France

Simon, Rita J., Angela J. Scanlan & Pamela S. Nadell (1994) 'Rabbis and Ministers: Women of the Book and the Cloth' in *Gender and Religion*. Edited by William H. Swatow, Jr. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Sister Sudesh (1993) 'Women as spiritual leaders in the Brahma Kumaris' in *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*. Edited by Elizabeth Puttick & Peter B. Clarke. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

Skultans, Vieda (1993) 'The Brahma Kumaris and the role of women' in *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*. Edited by Elizabeth Puttick & Peter B. Clarke. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

Smith, Jane I. (1985) 'Women, Religion and Social Change in Early Islam' in *Women, Religion, and Social Change*. Edited by Yvonne Yazbeck Haddad & Ellison Banks Findly. Albany: State University of New York Press.

Smith, Jane I. & Y. Haddad (1982) 'Eve: Islamic image of women' in *Women and Islam*. Edited by Azizah al – Hibri. Oxford: Pergamon Press.

Smith, Margaret (1974 edition) *Rabi'a. The Mystic and Her Fellow – Saints in Islam*. Amsterdam: Philo Press. First published in 1928.

Sommer, Deborah (1995) *Chinese Religion. An Anthology of Sources*. Oxford: Oxford University Press.

Stacey, Judith (1983) *Patriarchy and Socialist Revolution in China*. Berkeley: University of California Press.

Stowasser, Barbara Freyer (1987) 'Religious Ideology, Women, and the Family: The Islamic Paradigm' in *The Islamic Impulse*. Edited by Barbara Freyer Stowasser. London: Croom Helm.

Tett, Gillian (1994) '"Guardians of the Faith?": Gender and Religion in an (ex) Soviet Tajik Village' in *Muslim Women's Choices. Religious Belief and Social Reality*. Edited by Camillia Fawzi El – Solh and Judy Mabro. Oxford: Berg.

Thompson, Laurence G. (comp.) (1976) *Studies of Chinese Religion: A Comprehensive and Classified Bibliography of Publications in English, French, and German through 1970*. Encino, CA: Dickenson Publishers.

Tohidi, Nayereh (1994) 'Modernity, Islamization, and women in Iran' in *Gender and National Identity*. Women and Politics in Muslim Societies. Edited by Valentine M. Moghadam. London: Zed Books.

Tsai, Kathryn A. (1981) 'The Chinese Buddhist Monastic Order for Women: The First Two Centuries' in *Women in China*. Edited by R. W. Guisso & Stanley Johannesen. Youngstown, N.Y.: Philo Press.

—— (1995) *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries*. Delhi: Indian Books Centre.

Turner, Victor W. (1967) *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca. N.Y.: Cornell University Press.

—— (1978) *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press.

Visweswaran, Kamala (1994) *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wadud – Muhsin, Amina (1993) *Qur'an And Woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Jajar Bakti Sdn. Bhd.

Wallace, Ruth A. (1994) 'The Social Construction of a New Leadership Role: Catholic Women Pastors' in *Gender and Religion*. Edited by William H. Swatow. Jr. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers.

Watson, Rubie S. (ed.) (1994) *Memory, History, and Opposition under State Socialism*. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.

Weiss, Anita (1991) 'South Asian Muslims in Hong Kong: Creation of a "Local Boy" Identity' in *Modern Asian Studies*. Vol.25, No.3.

Welton, Donn (1998) *Body and flesh: a philosophical reader*. Oxford: Blackwell.

White, Barbara – Sue (1994) *Turbans and Traders*. Hong Kong's Indian Communities. Hong Kong: Oxford University Press.

Williams, John Alden (ed.) (1994) *The World of Islam*. London: Thames and Hudson.

Wolf, Margery (1972) *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.

——(1985) *Revolution Postponed*. Stanford: Stanford University Press.

Ya Hanzhang (1964) 'On the difference between the theist idea, religion, and

feudal superstitions; incidentally, a reply to comrades Yu Xiang and Lin Junwang' in *Survey of China Mainland Magazines*. Hong Kong. 20 April issue.

Yamani, Mai (ed.) (1996) *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*. Reading. Berkshire: Ithaca Press.

Yazbeck Haddad, Yvonne (1985) 'Islam, Women and Revolution in Twentieth – Century Arab Thought' in *Women, Religion, and Social Change*. Edited by Yvonne Yzabeck Hadda & Ellison Banks Findly. Albany: State University of New York Press.

Yazbeck Haddad, Yvonne & Ellison Banks Findly (eds) (1985) *Women, Religion, and Social Change*. Albany: State University of New York Press.

Young, Katherine K. (1987) 'Introduction' in *Women in World Religions*. Edited by A. Sharma. New York, Albany: State University of New York Press.

Yu, David C. (comp.) (1994) *Religion in Postwar China*. A Critical Analysis and Annotated Bibliography. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Yu xiang & Liu Junwang (1964) 'On the correct recognition and handling of the problem of religion' in *Survey of China mainland Magazines*. Hong Kong. 31 March.

Zhuo Xinping (1988) *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien im Western*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Zito, Angela & Tani E. Barnow (eds) (1994) *Body, Subject & Power in China*. Chicago: The University of Chicago Press.

索　　引

A

B

C

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

S

T

V

W

X

Y

Z

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在21世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任

心,我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索,是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下,更多地出版学术和文化精品!

生活·读书·新知三联书店

一九九七年五月

三联·哈佛燕京学术丛书

一至六辑书目



·第一辑·

中国小说源流论　石昌渝　著

工业组织与经济增长　杨宏儒　著

罗素与中国　冯崇义　著

《因明正理门论》研究　巫寿康　著

论可能生活　赵汀阳　著

法律的文化解释　梁治平　著

台湾的忧郁　黎湘萍　著
——陈映真的写作与台湾的文学精神

再登巴比伦塔　董小英　著
——巴赫金与对话理论

·第二辑·

现象学及其效应　倪梁康　著
——胡塞尔与当代德国哲学

海德格尔哲学概论　陈嘉映　著

清末新知识界的社团与活动
桑　兵　著

天朝的崩溃　茅海建　著
——鸦片战争再研究

境生象外　韩林德　著
——华夏审美与艺术特征考察

代价论　郑也夫　著
——一个新的社会学视角

走出男权传统的樊篱　刘慧英　著
——文学中男权意识的批判

金元全真道及其内丹心性学
张广保　著



·第三辑·

古代宗教与伦理　陈　来 著
——儒家思想的根源

世袭社会及其解体　何怀宏 著
——中国历史上的春秋时代

语言与哲学　徐友渔　周国平　陈嘉映　尚　杰 著
——当代英美与德法传统比较研究

爱默生和中国　钱满素 著
——对个人主义的反思

门阀士族与永明文学　刘跃进 著

明清徽商与淮扬社会变迁　王振忠 著

海德格尔思想与中国天道　张祥龙 著
——终极视域的开启与交融

·第四辑·

人文困惑与反思　盛　宁 著
——西方后现代主义思潮批判

社会人类学与中国研究　王铭铭 著

儒学地域化的近代形态　杨念群 著
——三大知识群体互动的比较研究

中国史前考古学史研究(1895—1949)　陈星灿 著

心学之思　杨国荣 著
——王阳明哲学的阐释

绵延之维　丁　宁 著
——走向艺术史哲学

历史哲学的重建　张西平 著
——卢卡奇与当代西方社会思潮



·第五辑·

·第六辑·

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝中国清真女寺史
作者＝
页数＝４４８
ＳＳ号＝０
出版日期＝